المكتبة الفلسفية

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين



الحلقة الثامنة

أدلة وجود الله

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة
دار الكلمة
LOGOS

علي مولا

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الثامنة

أدلة وجود الله

ترجمة وتعليق

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة
دار الكلمة
LOGOS

أدلة وجود الله

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة
دار الكلمة
LOGOS

القاهرة - مصر
٤ شارع حجاج من فريد الأطرش- عين شمس الشرقية
ت / ٤٩١٤٢٧٦

www.elkalema.com
Info@elkalema.com

رقم الإيداع : ٢٠٦٤٠ / ٢٠٠٣
ISBN :977- 384 - 000 - x
Published in 2004

المحتويات

(ب)

تحقق الجماعة الروحية

إن (الجماعة الروحية) الحقيقية هي ما نسميه بصفة عامة (الكنيسة). وهذا لا يعود معبراً عن ظهور (الجماعة الروحية)، ولكنه يعبر عن (الجماعة الروحية) على نحو ما هي موجودة بالفعل وعلى نحو ما تتمسك به لنفسها.

إن الوجود الدائم الفعلي (للجماعة الروحية) هو صيرورتها الأبدية المستمرة، والقائمة على حقيقة أنه من طبيعة (الروح) الخالصة أن تعرف نفسها على أنها خالدة، وأن تحرز نفسها حتى تتشكل ومضات النور المتناهية تلك التي تشكل الوعي الفردي، ثم تستجمع ذاتها مرة أخرى من خلال هذا التناغم وتستوعب ذاتها، وبهذه الطريقة تظهر معرفة ماهيتها وبالتالي معرفة الوعي الذاتي الإلهي في وعي متناه. ومن هذا التخمّر الخاص بالتناهي وبينما يحول ذاته إلى زَبَد تتصاعد (الروح) كالبخار.

وفي (الجماعة الروحية) على نحو ما توجد بالفعل فإن (الكنيسة) على نحو مؤكد هي المؤسسة التي بفضلها والتي يشكلها الأشخاص تصل إلى الحقيقة وتلائمها مع ذاتها، ومن خلالها يتأتى (للروح القدس) أن تكون فيها على أنها حقيقية وفعلية وحاضرة، ويكون مستقرها فيها، وهذا يعني أن الحقيقة فيها، وأنها هي في وضع يمكنها من الاستمتاع والتعبير الفعال عن الحقيقة أو (الروح)، حتى أن أفراد هذه (الجماعة الروحية) هم أولئك الذين يعطون تعبيراً فعالاً (للروح).

إن (الكنيسة) منظوراً إليها في جانبها الكلي تعني أن الحقيقة مفترضة هنا

(١) قبل أن ينتقل هيجل إلى الحديث عن أدلة وجود الله يستكمل حديثه عن الجماعة الروحية والتي كان قد بدأها في (أ) بتصور هذه الجماعة الروحية (المترجم).

على أنها موجودة من قَبْل - لا على أنها مجرد الصدور وأن (الروح القدس) يتدفق لأول مرة وأنه يتأتى للوجود لأول مرة، ولكن بالأحرى إن الأمر هو أن الحقيقة توجد كحقيقة حاضرة بالفعل. وبالنسبة للذات فإن هذا يعني تغيراً في العلاقة التي فيها تنتصب بالنسبة للحقيقة على أنها البداية.

(١) إن الحقيقة المفترضة هكذا هي حاضرة بالفعل، إنها عقيدة (الكنيسة)، (الإيمان)، ونحن نعرف ماهية محتوى هذه العقيدة، إنها - بكلمة واحدة - عقيدة التصالح. إنه لا يعود لنا شأن بحقيقة أن هذا الإنسان الواحد قد ارتفع أو صعد من جراء التدفق، مرسوم (الروح)، حتى تكون هناك دلالة مطلقة، ولكن بحقيقة أن هذه الدلالة معروفة ومدركة بوعي.

وهذا يمثل القدرة المطلقة التي لدى الذات لتكون لها مشاركة في الحقيقة، كما توجد في ذاتها وأيضاً كما توجد في شكل موضوعي، الاقتدار على الوصول إلى الحقيقة، والتواجد في الحقيقة، والحصول على وعي بالحقيقة. والوعي بالعقيدة هذا مفترض هنا مسبقاً وهو يوجد بالفعل.

وواضح من هذا أن نوعاً من العقيدة المذهبية ضروري وأيضاً أن العقيدة المذهبية تشكلت من قبل عندما تواجدت (الجماعة الروحية) بشكل محدد. وهذه العقيدة المذهبية التي تُعْرَض بطريقة تصويرية وتشكل محتوى فيه تُرى وتتبدّى في شكل متكامل مطلق، ينبغي أن تتحقق في الفرد على هذا النحو.

وهكذا تُعد هذه العقيدة المذهبية كشئ مفترض إلى أقصى مدى لعناصرها الأساسية، كشئ متكون من قبل، بينما في (الجماعة الروحية) نفسها تحصل أولاً على شكل ناضج. و(الروح) التي تتدفق في الخارج هي البداية، هي التي تشكل البداية، وفيها تتخذ العقيدة ظهورها. و(الجماعة الروحية) هي الوعي بهذه (الروح)، إنها التعبير عما اكتشفته (الروح) وبها يتم إدراك أن (المسيح) هو (للروح). والتمييز في التساؤل عما إذا كانت (الجماعة الروحية) تعطي تعبيراً لوعيها على أسس وثيقة مكتوبة أم تضم تحديداتها هي الذاتية للتراث ليس تساؤلاً ماهوياً على الإطلاق، والنقطة

المحورية هي أنه عن طريق (الروح) الماثلة في (الجماعة الروحية) تكون هذه (الجماعة) هي القوة اللامتناهية والسلطة اللامتناهية على حين أن عقيدتها المذهبية تتطور أكثر وتكتسب شكلاً أكثر خصوصية. وهذه السلطة تجعل حضورها مُسْتَشْعَراً به في كلا هاتين الحالتين المختلفتين. وإن عرض وثيقة تكمن في أساس أي عقيدة مذهبية هو دائماً بدوره شكل من أشكال المعرفة، وهو يتطور إلى حقائق نوعية جديدة، بل وحتى إذا ما ألحق نفسه بشئ معطى أو أُخِذ على محل الثقة - كما هو الحادث في التراث - فإن التراث نفسه - في تطوره التاريخي - هو ماهوياً طرح أو إيضاح لحقيقة باطنية ضمنية ما. وهكذا فإن العقيدة المذهبية تتبدى في الخارج على نحو ماهوي وتتضح في (الكنيسة). فإذا شرعنا في الحديث فإننا نقول إنها توجد باعتبارها حدْساً، شعوراً، مثل شاهد (الروح) الذي يُسْتَشْعر به في ومضة. ولكن التحدد المتضمن في فعل الإنتاج أو الإظهار لحيز الوجود هو نفسه مجرد تحدد أحادي الجانب، لأن الحقيقة هي في الوقت نفسه حاضرة بشكل ضمني أو مفترضة. والذات يجري تصعيدها من قبل في المحتوى.

وإن الاعتراف بالإيمان أو المعتقد على هذا هو شئ قد تشكل ماهوياً في (الكنيسة) أولاً وقبل كل شئ، وبالتالي هو (فكر)، إنه وعي متطور يؤكد جداراته في ارتباط بالمعتقد، وهو يطبق كل ما قد اكتسبه من التفكير التدرّبي والفلسفة، عن هذه الأفكار وبالأصالة عن هذه الحقيقة التي جرى إدراكها بوعي، إن العقيدة المذهبية تتشيد من عناصر عينية خارجية فيها لا يزال عنصر غير نقي ممتزج بها.

وهذه العقيدة المذهبية الموجودة بالفعل يجب على هذا أن تُحْفظ في (الكنيسة)، وكل ما يُعَدُّ على أنه عقيدة مذهبية يجب تعليمه. ولكي نبعدها عن نطاق الهوى والآراء والأفكار العْرَضية ولكي نحفظها كحقيقة مطلقة وكشئ ثابت راسخ لابد وأن تطرح وتتقرر في قوانين إيمانية. إنها (توجد)، إنها تتواجد، إن لها قيمة، ويجري الإقرار بها في التو ولكن ليس بعد في هيئة مادية حتى أن استيعاب هذه العقيدة المذهبية يتم من خلال الحواس

بمثل ما أن العالم بالمثل هو شئ مفترض على أنه موجود، والذي نحن مرتبطون به باعتباره شيئاً مادياً.

إن الحقيقة الروحية لا توجد إلا كشئ معروف بوعي، والحالة التي تبدو فيها خارجياً قائمة في حقيقة أنها تُعَلَّم. و(الكنيسة) هي ماهوياً المؤسسة التي تتضمن وجود كيان تعليمي يلتزم به واجب عرض هذه العقيدة المذهبية.

إن الذات تولد داخل دائرة هذه العقيدة المذهبية، والإنسان يبدأ في هذه الحالة الخاصة بالحقيقة الموجودة المؤسسة وفي الوعي بها. وهذا يشكل علاقته بالحقيقة التي توجد بالفعل، والتي يفترض فيها أن لها وجوداً مطلقاً وماهوياً.

(٢) ولما كان الفرد قد وُلد - هكذا - في الكنيسة، فإنه في التو مُقَدَّرٌ عليه الأمر، وتأكدوا أن هذا بالرغم من أن عليه لا شعورياً أن يساهم في هذه الحقيقة ويصبح شريكاً فيها، فإنه مقدر عليه أن يعمل من أجل هذه الحقيقة. و(الكنيسة) تعبر عن هذا في قداس التعميد، إن (الإنسان) يكون في صحبة (الكنيسة)، حيث يجري قهر (الشر) ماهوياً في ذاته ولذاته، و(الله) من الناحية الماهوية أو في ذاته ولذاته يجري التصالح معه.

إن التعميد يظهر أن الطفل قد وُلد في صحبة (الكنيسة) وليس في الإثم والتعاسة، وأنه لم يأت إلى عالم مُعَادٍ، بل إن (الكنيسة) هي عالمه، وكل ما عليه هو أن يُدَرِّب نفسه في (الجماعة الروحية) التي توجد بالفعل من ذي قبل على أنها تمثل حالته الدنيوية.

وعلى الإنسان أن يولد مرتين، مرة على نحو طبيعي، ثم مرة أخرى على نحو روحي على غرار (البراهمان) أو (القوة المقدسة). إن (الروح) ليست مباشرة، إنها لا توجد إلا طالما أنها تستخرج ذاتها من ذاتها، إنها لا توجد إلا باعتبارها (روحاً) متولدة أو متجددة.

وهذا التجدد لم يعد هو الحزن اللامتناهي والذي هو بصفة عامة الأسى المتولد من (الجماعة الروحية)، إن الذات ليست في الحقيقة التي تستغني

عن الأسى الحقيقي اللامتناهي، ولكنه يتناغم، فلا يزال يوجد العامل المقابل الخاصة بالتجزئية، الخاص بالمصالح الخاصة، الخاص بالعواطف، الخاص بالأنانية. إن القلب الطبيعي الذي يحيط (بالإنسان) هو العدو الذي تجب محاربته، وعلى أي حال لم يعد هذا المعركة الحقيقية التي تمخضت عنها (الجماعة الروحية).

إن العقيدة المذهبية للكنيسة مرتبطة بهذا الفرد كشئ خارجي. فإذا شرعنا في الحديث فإننا نقول إن الطفل هو (الروح) ضمنياً وحسب، إنها ليست بعْد (روحاً) متحققة، إنها لا توجد بالفعل باعتبارها (روحاً)، ولكن ليس لها إلا المقدرة، مَلِكَة أن تكون (روحاً)، ملكة أن تصبح (روحاً) بالفعل، ومن ثم فإن الحقيقة تتأتى لها أولاً كشئ مفترض هو موضع ثقة، كشئ صادق، أي أن الحقيقة تتأتى بالضرورة ذاتها أو للإنسان في شكل سلطان.

وعلى أي حال، وإذا ما شرعنا في الحديث فإننا نقول إن الحقيقة كلها - حتى الحقيقة المادية - ليست هي الحقيقة بالمعنى الحق الذي تتأتى به للناس في هذا الشكل. إن العالم - في إدراكنا الحسي - لا يعرض نفسه علينا كسلطان، إنه موجود، ونحن نجده كما هو، ونتناوله كشئ له وجود، ونحن مرتبطون به كشئ يوجد. إنه يوجد بطريقة معينة، وإن وجوده في هذا الشكل صادق بالنسبة لنا.

إن العقيدة المذهبية، - العنصر الروحي - لا توجد بالفعل في شكل سلطان مادي من هذا النوع، بل يجب تعلمها كحقيقة قائمة. والعادة هي شئ راسخ أو صادق، إنها قناعة تشكلت على نحو محدد، ولكن لأنها شئ روحي فإننا لا نقول: إنها موجودة، بل نقول بالأحرى إنها صادقة. ولما كانت تتأتى لنا كشئ يوجد فإنها كائنة، ولما كانت تتأتى لنا هكذا كشئ له قيمته الصادقة، فإننا نسمي الحالة التي تتبدى فيها على أنها السلطان.

ولما كان على الإنسان أن يتعلم شيئاً عن الأشياء المادية ذات السلطان ولما كانت قائمة وموجودة فإن عليه أن يقنع بها - إن الشمس هناك، ولما كانت موجودة هناك فإنني يجب أن أكون قانعاً بها - وكذلك أيضاً بالنسبة

للعقيدة المذهبية أو الحقيقة، وعلى أي حال، إنها لا تتأتى لنا عن طريق الإدراك الحسي، عن طريق الممارسة الفعالة للحواس، بل من خلال التعلم كشئ يوجد بالفعل من خلال السلطان. وما يوجد في الروح الإنسانية، أي في روحه الحق، هو طرحها في وعيها كشئ موضوعي، أو أن ما فيها إنما يتطور حتى معروفة على أنها الحقيقة التي فيها توجد. وفي كل هذه التربية، هذه الممارسة، هذا التدريب، هذا التخصيص، الاهتمام الكلي جميعها تتمركز في مجرد التعود على (الخير) و(الحق). وهكذا فإننا لسنا معنيين بقهر (الشر)، وذلك أن (الشر) قد جرى قهره ضمنياً وفعلياً.

إننا معنيون وحسب بالذاتية العرضية. وبالخاصية الواحدة للإيمان ألا وهي أن الذات ليست هي المقصود بها أن تكون، تقترن إمكانية مطلقة أنها يمكن أن تحقق مصيرها ويجري تلقيها بالاستحسان عن طريق (الله). وهذا ينتمي إلى الإيمان. على الإنسان أن يتمسك بحقيقة الوحدة الضمنية للطبيعة الإلهية والإنسانية، وعلى الفرد أن يتمسك بهذه الحقيقة بالإيمان (بالمسيح) ومن ثمَّ لا يصبح (الله) بالنسبة للإنسان شيئاً مجاوزاً للعالم، واستيعاب هذه الحقيقة في تعارض تام مع الخاصية الأساسية الأولى التي بها لا تكون الذات ما يجب أن تكون عليه أو المقصود به أن تكون عليه. والطفل بقدر ما يولد في (الكنيسة) يكون قد وُلد في الحرية وللحرية، ولا يعود يوجد بالنسبة له (وجود - آخر) مطلق، إن هذا (الوجود - الآخر) يعد شيئاً قد جرى التغلب عليه وقهره.

وهذه التربية في الحقيقة ليست معنية إلا بمنع الشر من الظهور، وذلك أنه توجد في (الإنسان) - منظوراً إليه من وجهة نظر عامة - إمكانية أن هذا الشر سوف يظهر، ولكن طالما أن الشر يظهر عندما يفعل الإنسان ما هو شر، فإنه في الوقت نفسه هو شئ يكون بطلاناً ضمنياً تكون (للروح) عليه قوة، وهذه القوة هي من نوع بحيث أن (الروح) تكون قادرة على ارتكاب الشر لتكف عن الوجود، لتبطله.

إن الندم، التوبة تعني أن الخطيئة يجب إدراكها وفق ارتقاء الإنسان إلى مصاف الحق، على أنها شئ يرى قهرها ولا تعود لها قوة في ذاتها. إن ما

قد حدث يمكن أن يتم كما لو لم يكن قد حدث، كما لو لم يكن في الاستطاعة أن يتم بطريقة حسية أو مادية، ولكن بطريقة روحية وباطنية. إنه ينال الغفران، إنه يتحول إلى فرد قد احتضنه (الآب) وسط البشر.

وهذه هي مهمة (الكنيسة)، هذا التدريب حيث تصبح تربية الروح أكثر باطنية، وهذه الحقيقة تصبح في هوية مع (نفسه)، مع إرادة الإنسان، تصبح فعل الإرادة، تصبح فعل (وجهه) هو. إن المعركة هي ماض، و(الإنسان) واع بأنها ليست حالة عراك، كما كان الأمر في الديانة (الفارسية) أو (فلسفة إمانويل كانت)، حيث (الشر) يجري في الحقيقة قهره، ولكن فيها تجري مواجهة (الخير) بفضل طبيعته الماهوية وحيث أن التقدم اللامتناهي هو ذروة الذُرَى كلها.

وإذا لم نحصل إلا على الفكرة الخاصة بما ينبغي أن نفعله إذن فإن الجهد يصبح بلا جدوى وحل المشكلة يتباعد بشكل لا متناه.

وهنا - على العكس - نجد أن التناقض يكون قد حُلَّ ضمنياً من ذي قبل، إن الشر يُعْرَف على أنه شئ وهو في (الروح) يجري قهره عملياً وعلى نحو مطلق، وبفضل أنه يجري قهره فإن الذات ليس أمامها سوى أن تجعل إرادتها خيرة، والشر، الفعل الشرير، تجعله يختفي.

وهنا يوجد الوعي بأنه لا توجد أي خطيئة لا يمكن غفرانها إذا ما استسلمت الإرادة الطبيعية، ما لم يكن هناك إثم ضد (الروح القدس)، ما لم يكن هناك إنكار (للروح)، وذلك أن هذا هو وحده القوة التي تستطيع أن تبطل كل شئ.

وتنشأ المصاعب العديدة الشديدة في ارتباط بهذه النقطة، وكلها تصدر من تصور (الروح) والحرية. و(الروح) - من جهة - تعد (روحاً) كلية، وهي - من جهة أخرى الوجود المستقل (للإنسان)، هي الوجود المستقل للفرد المفرد. ومن الضروري أن نقول إن (الروح) الإلهية هي التي تسبب الانبعاث للروح أو التجدد، هذه نعمة حرة إلهية، لأن كل ما هو إلهي هو حر، إنها ليست قَدَراً، ليست مصيراً وعلى أي حال، من جهة أخرى، هناك

ذات النفس الموجودة بطريقة إيجابية، ويجري التفكر فيها بالتالي على أنها توكيد للقدر الذي يساهم به (الإنسان) في المسألة، إن (الميْل) و(السعي) متروكان له، ولكن المثابرة الشديدة الباقية في هذه العلاقة هي نفسها غير روحية. إن الشرط الأول (للوجود)، (لوجود النفس) هو بالإمكانية (الفحوى)، (الروح) بالإمكانية، وما يجب إبطاله هو شكل المباشرية، شكل (الوجود) المستقل الجزئي المعزول، شكل (الوجود للنفس). والفعل المتضمن في الإيمان في التصالح الضمني منظوراً إليه من جهة فعل الذات، ومنظوراً إليه من جهة أخرى إنه فعل (الروح الإلهية): والإيمان نفسه هو (الروح الإلهية) التي تعمل في الفرد، ولكن هذا الفرد ليس في هذه الحالة مُسْتَقْبِل سلبي، بل بالعكس، نجد أن (الروح القدس) هي بالمثل (روح الذات، نظراً لأن لديها الإيمان، وفي ممارسة هذا الإيمان تعمل الذات ضد حياتها الطبيعية، تستنكرها، وتطيح بها بعيداً. والفرق بين الطرق الثلاثة في عرض هذه الحقيقة التي قد اسْتُخْدِمَتْ قد تفيد أيضاً في إلقاء الضوء على النقيضة (٢) المتضمنة في المسار الذي تقطعه الروح.

(أ) توجد أولاً النظرة الأخلاقية التي تجد نقيضها في العلاقة الخارجية المطلقة للوعي الذاتي، تجد نقيضها في علاقة - إذا ما جرى تناولها في ذاتها - قد تبدو إما أنها الأولى أو الرابعة، أي في العلاقة الاستبدادية الشرقية التي تتضمن القضاء على التفكير والإرادة الفرديين، وهذه النظرة الأخلاقية تطرح الغاية المطلقة، تطرح ماهية (الروح) في غاية مرتبطة بالإرادة، بل بالإرادة في الواقع وببساطة على أنها إرادتها (هي)، حتى أن هذا الجانب هو النقطة الأساسية. إن القانون، (الكلي)، (العقلاني) هو عقلانيتي (أنا) فيَّ أنا، وكذلك أيضاً إرادة الغاية وتحققها التي تجعلها غايتي الخاصة، غايتي الذاتية، والتي هي غايتي (أنا)، وطالما أن فكرة شئ أعلى أسمى، فكرة (الله) و(الإلهي) تدخل في هذه النظرة، فإن هذا نفسه هو مجرد لفرضية لعقلي، هو شئ أنا الذي أطرحه. ومن الحق أنه (ينبغي)

---

(٢) الجمع لغوياً حتى يتضح معنى المفرد هو النقائض مثل نقائض الشاعرين جرير والفرزدق (المترجم).

أن يكون شيئاً لم يُطْرح، شئ هو قوة مستقلة خالصة، زيادة على ذلك، رغم أنه شئ مطروح، فإنني لا أنسى أن هذه الحقيقة الخاصة بأنها ليست مطروحة هي شئ أنا الذي طرحته. والأمر سواء فيما إذا كان هذا قد تقرر في شكل مسلمة أم نقول: شعوري بالتبعية أو الحاجة إلى الخلاص هو ما يتأتى أولاً ففي كلتا الحالتين فإن موضوعية الحقيقة تكون قد أُلْغِيت.

(ب) وبالإشارة إلى القرار الجميل بل وأكثر فيما (هو كلي) أو في (الناموس) فإن الإنسان التقي الورع يضيف أكثر أن هذا هو الإرادة الإلهية، وأن قوة اتخاذ القرار الجميل هو ذاته حقاً شئ إلهي، وأنه لا يتجاوز العلاقة الكلية المتضمنة هنا.

(جـ) وأخيراً فإن النظرة الإكليريكية أو الكنسية تعطي تحديداً أكبر لهذه العلاقة بين (الله) والعقل الذاتي للإرادة و(الوجود)، وتحملها إلى علاقة قائمة على طبيعة (الفكرة العادية). إن الطرق المختلفة التي قد جرى تصور هذه الحقيقة فيها في (الكنيسة) هي ببساطة محاولات لحل النقيضة. إن تصور لوثر لها - بدون شك - هو التصور الأروع حتى لو لم يتم على نحو كامل التوصل إلى شكل (الفكرة العادية).

(٣) وما يتأتَّى أخيراً في مجال الفكر هذا هو الاستمتاع بما جرى التقارب معه، الاستمتاع بحضور (الله). إن ما لدينا هنا هو الشعور بوعي بحضور (الله)، الوحدة مع (الله)، الوحدة الصوفية، الشعور (بالله) في القلب.

وهذا هو (قداس العشاء) حيث أَعْطى (للإنسان) بطريقة حسية مباشرة الوعي بتصالحه مع (الله)، استقرار (الروح) في الإنسان وسكناها.

ولما كان هذا شعوراً في القلب المفرد فإنه أيضاً حركة إنه يفترض القضاء على التباينات وبه فإن هذه الوحدة السالبية تتأتى إلى الوجود كنتيجة. فإذا كان الحفاظ الدائم على (الجماعة الروحية) التي هي في الوقت نفسه إبداعها الذي لا يتحطم هي نفسها التكرار الأبدي لحياة المسيح وآلامه وقيامته، فإن هذا التكرار يبدو تعبيراً كاملاً في (قداس العشاء). والتضحية الأبدية هنا هي وحسب أن العنصر الجوهري المطلق، وحدة

الذات والموضوع المطلق تُقَدَّم للفرد ليستمتع بطريقة مباشرة، ولما كان الفرد يتصالح فإنه يترتب على هذا أن هذا التصالح هو قيامة (المسيح). وبالتالي فإن (العشاء) هو النقطة المحورية للعقيدة المذهبية (المسيحية) ومنها تنال كل الاختلافات في العقيدة المذهبية (المسيحية) لونها وطابعها الفريد. والتصورات التي تشكلت لها هي ثلاثة أنواع:

(أ) بمقتضى أحد التصورات فإن الحشْد، هذا الشئ غير الروحي المادي الخارجي هو بفضل فعل التكريس، بفضل فعل (الله) الحاضر بالفعل هو خلق إلهي وهو في شكل شئ تجريبي، وهو أيضاً - هكذا إنما يستمتع به (الإنسان) على نحو تجريبي. ولما كان (الله) يُعرف كوجود ماثل في (العشاء) الذي هو النقطة المحورية للعقيدة المذهبية فإن هذه الخارجية هي أساس الديانة (الكاثوليكية) برُمَّتها. وينبعث منها تقييد المعرفة والفعل، وهذه الخارجية تسري في كل التعريفات اللاحقة للحقيقة استناداً إلى حقيقة أن (الحق) ماثل كشئ محدد خارجي. ولما كان هذا شيئاً - هكذا - له وجود محدد خارج الذات، فإنه يمكن أن يقع في قبضة قوة الآخرين، و(الكنيسة) تتملكه نظراً لأنها وسيلة البركة أو النعمة، والذات في هذا المضمار هي شئ سلبي يتلقى وهي لا تعرف ما هو حق وما هو صواب وما هو خير ولكن عليها أن تتقبل هذا وحسب من الآخرين.

(ب) وبمقتضى تصور مارتن لوثر فإن الحركة تنطلق من شئ خارجي هو شئ عام عادي، لكن فعل التواصل يحدث والشعور الباطني بحضور (الله) ينبعث إلى حد التهام الخارجية وإلى حد بعيد وليس ببساطة في شكل تجسيدي، بل في الروح والإيمان. ففي الروح وفي الإيمان وحسب يكون لدينا (الله) الحاضر. والحضور الحسي هو في ذاته لا شئ، كما أن التكريس لن يجعل من الحشد شيئاً له قيمة تستحق العبادة، بل الأمر بالعكس، إن الشئ لا يوجد إلا في الإيمان، وهكذا نجد أنه في استهلاك وتدمير ما هو حسي فإنه تكون لدينا وحدة مع (الله) والوعي بهذه الوحدة بين الذات و(الله). هنا ينبعث التفكير العظيم حتى أننا نجد - بعيداً عن فعل

التواصل والإيمان - أن الجسد هو شئ عام ومادي، ولا تحدث السيرورة حقاً إلا في روح الذات.

وفي هذه الحالة لا توجد استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح - إن هذه الاستحالة موجودة على وجه اليقين، ولكنها من النوع الذي به يجري استيعاب ما هو خارجي وإلغاؤه، بينما حضور (الله) هو نوع روحي خالص، ويرتبط مباشرة بإيمان الذات.

(جـ) وبمقتضى هذا التصور الثالث فإن (الله) حاضر وحسب في التصور الذي نكونه عنه (هو)، حاضر وحسب في الذاكرة، ومن ثم فإن حضوره (هو) هو مجرد حضور مباشر وذاتي إلى حد كبير. وهذا هو تصور (الكنيسة الإصلاحية) أو (البروتستنتانية)، وهو تصور غير روحي، إنه مجرد ذكرى حية (للماضي) وليس (حضوراً) إلهياً، ليس وجوداً روحياً حقاً. وهنا فإن (الإلهي)، (الحق) ينحط إلى مستوى نثر (التنوير) ومستوى مجرد (الفهم)، ويعبر وحسب عن مجرد العلاقة الخلقية.

(ج)

تحقق الأوْج الروحي
في الواقع الكلي

يتضمن هذا على نحو مباشر تحول وإعادة نمذجة (الجماعة الروحية).

إن الدين هنا هو الدين الروحي، و(الجماعة الروحية) تعيش أساساً فيما هو باطني، في (الروح) كروح. وهذا العنصر الباطني، هذه الذاتية الماثلة لنفسها على أنها باطنية، ولم تتطور في ذاتها، هي الشعور أو الإحساس، و(للجماعة الروحية) أيضاً كجزء جوهري من طابعها - الوعي، الفكر العادي أو العرْض الذهني، الاحتياجات، الدوافع، وجود دنيوي في الواقع، ولكن هذا يحمل معه الانفصال والتباين. إن (الفكرة العادية) الموضوعية الإلهية تطرح نفسها للوعي باعتبارها (آخر) لها خارجها وهو يُعَّطي من جهة من خلال السلطان ومن جهة أخرى يتلاءم مع أفعال العبادة. ولْنطرحْ المسألة على نحو آخر: إن لحظة التواصل هي مجرد لحظة مفردة، أو أن (الفكرة العادية) الإلهية، المحتوى الإلهي لا يُرى حقاً، بل هو ماثل في الذهن فقط. إن (الآن) أو واقعية التواصل على نحو ما يتبدى يتحول من جهة إلى نطاق مفارق، إلى سماء مفارقة للحاضر، ومن جهة أخرى يتحول إلى الماضي ومن جهة ثالثة يتحول إلى المستقبل. وعلى أي حال فإن (الروح) هي فوق كل الأشياء الحاضرة، وهي تتطلب حضوراً حقيقياً وكاملاً، إنها تتطلب أكثر من مجرد الحب، إنها تتطلب أكثر من الأفكار الحزينة أو الصور الذهنية، إنها تتطلب أكثر ضرورة أن يكون المحتوى نفسه حاضراً، أو أن الشعور، الإحساس المعاش ينبغي أن يتطور ويتسع نطاقه.

وهكذا فإن (الجماعة الروحية) في طابعها باعتبارها (مملكة الله) تنتصب ضدها، ضد الموضوعية بصفة عامة. إن الموضوعية في شكل عالم مباشر خارجي إنما يمثلها القلب بما فيه من اهتمامات، وهناك شكل آخر

للموضوعية هو موضوعية (التأمل)، موضوعية (الفكر)، موضوعية (الفهم)، والشكل الثالث والحقيقي للموضوعية هو شكل (الفحوى)، وعلينا الآن أن نتناول كيف تحقق (الروح) ذاتها في هذه العناصر الثلاثة.

(١) في داخل الدين نجد أن القلب إنما يتصالح ضمنياً، وهذا التصالح له موضعه في القلب، إنه ما هو روحي - إنه القلب النقي الذي ينال المتعة هذه بحضور (الله) فيه، وبالتالي يحدث التصالح، تحدث المتعة الناجمة عما جرى التصالح معه. وعلى أي حال فإن التصالح تجريدي، ونحن نقول إن النفس، الذات، تمثل في الوقت نفسه ذلك الجانب من الحضور الروحي الذي بمقتضاه فإن عنصراً دنيوياً في شكل متطور يوجد بالفعل في النفس، ومن ثم فإن (مملكة الله)، (الجماعة الروحية) لها علاقة بالعنصر الدنيوي.

وحتى يكون التصالح حقيقياً من الضروري أن يتم أيضاً معرفته بوعي في هذا التطور، في هذه الكلية، من الضروري أن يكون حاضراً وأن يدخل في الواقع فعلاً. والمبادئ التي تنطبق على هذا العنصر الدنيوي توجد بالفعل في هذا العنصر الروحي.

إن حقيقة العنصر الدنيوي هي (ما هو روحي)، أو لنطرح المسألة على نحو أكثر تحديداً: إنها تعني أن الذات كموضوع للنعمة الإلهية، ككائن يتصالح مع (الله) لها قيمة لا متناهية بحكم طابعها ذاته والذي هو خاص بهذا الكائن من الناحية الماهوية، والذي يتطور أكثر في (الجماعة الروحية) وبمقتضى هذا فإن الذات بحكم طابعها الماهوي يجري الاعتراف بها بالتالي على أنها اليقين اللامتناهي (للروح) ذاتها، باعتبارها أبدية (الروح).

وطالما أن هذه الذات بقدر اهتمامها بأنها لا متناهية على نحو فطري فإن حقيقة أنها تتحدد أو مقدر لها أن تكون لا متناهية فإنها هي حريتها، ترتبط أيضاً بهذا العالم، ترتبط بالواقع كذاتية حيث تكون في سكينة مع ذاتها، وتتصالح داخل ذاتها، وتكون ذاتية وطيدة ولا متناهية على نحو مطلق. وهذا هو العنصر الجوهري، هذا هو الطابع الخاص الذي ينتمي إليها - هكذا - ويجب أن يشكل الأساس طالما أنها تدخل في علاقة مع العالم.

إن العقلانية حرية الذات تعني أن الذات هي شئ قد تحرر ونال حالة الحرية هذه من خلال الدين، حتى أنها حرة ماهوياً بفضل طابعها الديني. وما نحن معنيون به هو أن نتبين كيف اتخذ هذا التصالح مستقره داخل المجال الدنيوي ذاته.

(أ) إن الشكل الأول للتصالح هو الشكل المباشر، ولأنه مباشر وحسب فإنه ليس بعد الحالة الحقة للتصالح. إن هذا التصالح يظهر نفسه على شكل متتابعات. أولاً (الجماعة الروحية) باعتبارها تمثل حقيقة التصالح، (ما هو روحي)، حقيقة التصالح مع (الله) ذاته تقف بمنأى عن المجال الدنيوي بطريقة تجريدية، إن (ما هو روحي) يسْتَهْجِن المجال الدنيوي بحكم فعله هو، ويتخذ علاقة سالبية بالعالم، وبالتالي يتخذ هذه العلاقة السالبية مع ذاته، وذلك لأن العالم في الذات يظهر ذاته على أنه دافع (للطبيعة)، دافع للحياة الاجتماعية، دافع للفن والعلم.

والعنصر العيني في النفس ألا وهو العواطف غير قادر على تبرير نفسه بالمرجعية إلى العنصر الديني بحكم أنه طبيعي، بينما الانسحاب الزاهد من العالم يتضمن أن القلب لم ينل اتساعاً عينياً ومن ثم فإنه ينقى بدون تطور، أو - بقول آخر - فإن العنصر الروحي، حالة التصالح والحياة حيث يظهر التصالح فيه ذاته يجب أن يكون، وعليه أن يواصل وجوده ويتمركز في ذاته ولا يتطور. وعلى أي حال فإن من الطبيعة الخالصة (للروح) أن تطور ذاتها، أن تباين ذاتها إلى أن تصل إلى المجال الدنيوي.

(ب) والشكل الثاني لهذا التصالح يتضمن أن مصالح العالم والاهتمامات الدينية إنما تستمر في أن يكون كل منها خارجياً بالنسبة للآخر، ومع هذا ينبغي عليها أن تدخل في علاقة كل منها بالآخر. ومن ثم فإن العلاقة التي ينتصبان فيها كلاهما هي مجرد علاقة خارجية، وهي تعني أن أحدها يتسيد على الآخر، ومن ثم فلا يوجد أي تصالح: ونحن نشعر بأن العنصر الديني يجب أن يكون هو العنصر السائد الحاكم، إن ما جرى التصالح معه، (الكنيسة) بالإسم، يجب أن يحكم العنصر الدنيوي الذي لم يتصالح.

هناك وحدة مع العنصر الدنيوي وهو لا يتصالح، إنه العنصر الدنيوي في حالته الفجة الخالصة والذي في حالته الفجة الخالصة إنما يوضع وحسب تحت نيرْ الآخر، غير أن العنصر الذي يتأرجح يستوعب هذا العنصر الدنيوي في ذاته، يستوعب كل النزعات، يستوعب كل العواطف، يستوعب - بالاختصار - كل شئ مما يمثل الاهتمامات الدنيوية الخالية من أي عنصر روحي، إنما يظهر في (الكنيسة) بفضل وضع الهيمنة التي أحرزها، لأن العنصر الدنيوي لم يتصالح في ذاته.

ومن ثمَّ تحدث الهيمنة من خلال ما ليس روحياً، وفيه فإن ما هو خارجي هو المبدأ الحاكم، ويكون (الإنسان) في علاقاته العامة خارج نفسه مباشرة، وهذا - في الواقع هو العلاقة أو حالة الافتقار إلى الحرية. وعنصر الانفصال يلج في كل شئ يمكن أن يُسمى إنساناً، في كل أنواع الدوافع، وفي كل تلك العلاقات التي مرجعيتها هي للأسرة، للحياة النشطة، وللحياة في (الدولة)، والمبدأ الحاكم هو أن (الإنسان) لا يكون في حالة سكينة مع نفسه، يكون في نطاق غريب عن طبيعته.

والإنسان في الواقع، في كل هذه الأشكال، هو في حالة عبودية، وكل تلك الأشكال التي تتخذها حياته تصبح بلا قيمة، غير مقدسة، وهو نفسه بحكم ارتباطه هو بها هو شئ متناه من الناحية الماهوية، ومن ثم ليست له قيمة صادقة، وذلك لأن من يملك الصدق هو (آخر).

ويرتبط هذا التصالح بالمصالح الدنيوية وبقلب (الإنسان) ذاته على نحو أنه يصبح العكس تماماً من التصالح. والتطور التالي، هذه الحالة من التمزق في التصالح ذاته هو بالتالي ما يتخذ شكل إفساد (الكنيسة). إنه التناقض المطلق (لما هو روحي) داخل ذاته.

(جـ) والخاصية الثالثة هي أن هذا التناقض يلغي نفسه في (الأخلاقيات)، حتى أن مبدأ الحرية يشق طريقه في الحياة الدنيوية، ولما كانت الحياة الدنيوية المبنية على هذا النحو هي نفسها في تطابق مع (الفحوى)، مع العقل، مع الحق، مع الحقيقة الخالدة، فإنها هي حرية قد أصبحت إرادة عينية عقلانية.

وفي تنظيم (الدولة) فإن (ما هو إلهي) ينتقل إلى مجال الواقع، وهذا الواقع تتسّرب فيه الدولة، ووجود العنصر الدنيوي يجري تبريره في ذاته ولذاته، لأن أساسه هو (الإرادة الإلهية)، ناموس الحق والحرية. والتصالح الحق الذي به يحقق (ما هو إلهي) ذاته في نطاق الواقع يوجد في الحياة الخلقية والتشريعية في (الدولة)، وهذا تنظيم حقيقي للحياة الدنيوية.

إن دساتير الأخلاقيات هي دساتير إلهية، هي مقدسة، ليس بنفس المعنى الذي فيه نجد ما هو مقدس متعارض مع ما هو خلقي على نحو ما نرى أن العزوبة تمثل ما هو مقدس مقابل الحياة الأسرية، أو الفقر الإرادي مقابل الاكتساب الفعال بمجهودات الإنسان، مقابل ما هو قانوني. وبالطريقة عينها فإن الطاعة العمياء تعد شيئاً مقدساً، بينما - وبالعكس - ما يشكل الأخلاقيات هو الطاعة في الحرية، في الإرادة الحرة العقلانية، طاعة الذات بالنسبة لما هو أخلاقي. وفي الأخلاقيات نجد أن تصالح الدين مع الواقع، مع الحياة الدنيوية هو حقيقة فعلية ومكتملة.

(١) والنقطة الثانية هي أن الجانب المثالي يبرز هنا الآن بمقتضى جدارته. وفي هذه الحالة حيث تتصالح (الروح) مع ذاتها فإن ما هو باطني يعرف ذاته على أنه داخل مجال من طبيعته الخاصة، يعرف أنه مع ذاته، وهذه المعرفة التي هي مع ذاتها والتي ليست خارج ذاته، هي مجرد (الفكر) الذي هو حالة التصالح، أن يكون مع ذاته معا، والذي هو في سلام مع نفسه، ولكن في حالة غير متطورة تجريدية من السلام مع ذاته. ومن ثم ينبعث المطلب اللامتناهي من أن محتوى الدين يجب أن يحقق حقيقته (للفكر) بالمثل، وهذا متطلب ضروري لا يمكن تنحيته جانباً.

إن (الفكر) هو (الكلي)، التعبير الفعال عن (الكلي)، وهو في مقابل العيني بصفة عامة والذي يمثل ما هو خارجي.

و(حرية) (العقل) هي التي تكون قد كسبت في الدين، والتي تعرف ذاتها في (الروح) على أنها توجد لذاتها. وهذه الحرية - بالتالي - تعارض ذاتها مع الخارجية غير الروحية المحض، تعارض ذاتها مع العبودية، لأن

العبودية تتعارض تعارضاً تاماً مع تصور التصالح والتحرر، ومن ثم يلج الفكر ويدمر ويشكل تحدِّياً للخارجية في أي شكل قد يتخذه.

وهذا يمثل الفعل السالبي والصوري الذي سُمِّي في شكله العيني (التنوير) والذي يتضمن أن الفكر يطرح نفسه لمعارضة الخارجية وأن حرية الروح المتضمنة في التصالح تتأكد. وهذا الفكر عندما يظهر أولاً فإنما يظهر في شكل هذا (الكلي) التجريدي، ويطرح نفسه ضد ما هو عيني بصفة عامة، وبالتالي يكون ضد (الفكرة العادية) عن (الله)، يكون ضد النظرية القائلة إن (الله) (الأقدس) وليس تجريداً بل هو (وجود) مرتبط (بنفسه هو)، يكون في تناغم مع (نفسه هو) ويعود إلى (نفسه هو). إن التفكير التجريدي يهاجم هذا المحتوى العقائدي المذهبي، كما تأخذ به الكنيسة، مبدئها في الهوية، لأن هذا المحتوى العيني هو في تناقض مع قانون الهوية هذا. في العيني توجد تحديدات، تباينات، ولما كان الفكر التجريدي يتحول ضد الخارجية بصفة عامة، فإنه معارض أيضاً للتباين كتباين، معارض لعلاقة (الله) (بالإنسان)، وحدة الاثنين، اللطف الإلهي والحرية الإنسانية، لأن كل هذا هو وحده التحديدات المتعارضة وعلى أي حال فإن القاعدة بالنسبة (للفهم)، بالنسبة لهذا التفكير التجريدي هي الهوية التجريدية، وهذا النوع من التفكير يهدف - هكذا - جلّ كل ما هو عيني، كل التحديدات، كل محتوى في (الله) وبالتالي فإن التأمل ليس له في نتيجته النهائية سوى مجرد موضوعية الهوية ذاتها، وهذه هي أن (الله) ليس سوى (الماهية الفائقة) بدون طابع مجرد أو تحدد، يكون فراغاً، وذلك أن كل تحدد يجعل من كل ما هو محدد شيئاً عينياً. والمرء يريد عرفان شئ متجاوز للحاضر، وذلك أن العرفان أو المعرفة العقلانية هي معرفة بمحتوى عيني. والتأمل في شكله هذا الكامل هو نقيض (الكنيسة المسيحية)، ولما كان كل شئ عيني في (الله) يتقوّض فإن هذه الحقيقة يجري التعبير عنها بشكل ما على هذا النحو - إن (الإنسان) لا يستطيع أن يعرف (الله)، وذلك أن معرفة (الله) هي معرفته (هو) بمقتضى صفاته أو تحديداته، غير أنه بمقتضى هذا الرأي يظل (هو) تجريداً محضاً. وهذه الصيغة تحتوي مبدأ الحرية، مبدأ الباطنية، مبدأ الدين حتى، ولكن إذا شرعنا في الحديث فإننا نقول إنه

يجري التصور بشكل تجريدي وحسب.

و(الآخر) هو الذي به يدخل التحدد في هذه الكلية التي توجد على طول التجريد. وهذا (الآخر) ليس سوى ما هو محتوى في النزعات الطبيعية، في دوافع الذات. فإذا نظرنا لهذه المسألة من هذه الزاوية فإنه يقال بالتالي إن (الإنسان) هو بطبعه خير. وطالما أن هذه الذاتية الخالصة، هذا الاصطباغ المثالي، هو الحرية الخالصة، فلابد أن تحدث علاقة مع الطابع الماهوي (للخير)، لكن (الخير) ذاته يجب في هذه الحالة بالمثل أن يظل تجريداً.

إن تحديد (الخير) هنا هو تعسف، إنه الطبيعة العرضية للذات بصفة عامة، وهذه الطبيعة العرضية هي - هكذا - الذروة أو الأوْج لهذه الذاتية، الحرية التي تنكر مطلبها في الحقيقة وتطور الحقيقة، والتي - هكذا تتحرك داخل ذاتها وتعرف ذلك الذي تعتبره على أن له مصداقية هو تحددها الخاص بكل بساطة وأن لها السيادة على كل ما يُسمى خيراً وشراً.

وهذه هي حياة باطنية مغلقة على ذاتها قد تتعايش في الحقيقة مع الآمال الوديعة اللطيفة الورعة، ولكن أيضاً قد تظهر بسرعة على أنها نفاق أو بطلان في أقصى تطرف لها. إنها ما تسمى الحياة الورعة للشعور، وإن نزعة التقويَّة (٣) لا تعترف بأي حقيقة موضوعية، وهي تضع نفسها في موقف المعارضة للمعتقدات، في موقف المعارضة لمحتوى الدين، ورغم أنها تحتفظ بالفعل حقاً بعنصر الشفاعة أو التوسط، ولا تزال تتمسك بعلاقة معينة (بالمسيح) إلا أن هذه العلاقة مفترض فيها أن تظل في مجال الشعور، في مجال الإحساس الباطني. ومن ثم فإن كل شخص له (ربه) (الخاص به)، له (مسيحه) (الخاص به) إلخ. وعنصر التجزئية أو الخصوصية الذي يكون فيه كل فرد له دينه الفردي الخاص، يكون فيه كل فرد له نظريته الخاصة عن (الكون) إلخ يوجد بدون شك في (الإنسان)، ولكن في الدين يجري استيعابه عن طريق الحياة في (الجماعة الروحية)، وبالنسبة للإنسان

(٣) حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر ركزت على دراسة الكتاب المقدس واعتمدت على الخبرة الدينية الشخصية (المترجم).

التقي حقاً لا يكون له أي قيمة حقيقية ويجري استبعاده.

وعلى صعيد هذه الماهية الجوفاء (لله) يقوم تناه حر بمقتضاه ويصبح مستقلاً، وله قيمة مطلقة في ذاته، أي في مجال استقامة أو صلاح الأفراد. والنتيجة المترتبة هي: ليست موضوعية (الله) وحدها هي التي توضع في مجال مجاوز للحاضر وتكون منفية، بل إن كل الخصائص الموضوعية الأخرى التي لها صدق في ذاتها ولذاتها والتي قد ظهرت في العالم على أنها (الصالحات)، على أنها ما هو أخلاقي إلخ تكون قد اختفت تماماً. ولما كانت الذات ترتبط - هكذا - بذروة لا تناهيها، فإن (الخير)، كل ما هو صالح إلخ محتوى فيها وحسب، إنه يتخذ كل هذا على أنه يشكل طابعه الذاتي، على أنه فكره (هو) الوحيد. وما يعطي كياناً لهذا (الخير) هو - بالتالي - مستمد من الهوى الطبيعي، مستمد مما هو عَرَضي، مستمد من العاطفة إلخ. وهذه الذات هي الوعي بأن الموضوعية مُغْلق عليها داخل ذاتها، وأن هذه الموضوعية ليس لها أي وجود دائم، إنها وحسب مبدأ الهوية الذي يكون صادقاً بالنسبة لها، وهذه الذات هي شئ تجريدي، ويمكن أن تمتلئ بأي نوع من المحتوى نظراً لأن لها القوة على أن تستهلك كل محتوى يكون قد انزرع في قلب (الإنسان). إن الذاتية هي - هكذا - الهوى ذاته، وهي - بالاختصار - معرفة تلك القوة المنتمية إليها والتي تنتج الموضوعية أو (الخير) وتعطيه محتوى.

والتطور الآخر لهذه الوجهة من النظر هي - بالتالي - أن الذات ليس لها أي وجود مستقل، إنها ليست لذاتها بالمرجعية إلى الوحدة التي وصلت إليها بتفريغ ذاتها، إنها لا تحتفظ بتجزئها المواجه لها، بل لديها من أجل هدفها الخاص الاستيعاب الذاتي مع وحدة (الله). والذات ليس لها - هكذا - أي غاية جزئية، ليس لها أي غاية موضوعية تتجاوز عظمة (الله) الواحد الأحد. إن ما لدينا هنا هو الدين، وفيه توجد علاقة إيجابية (بماهتيه) هو والتي تتشكل بهذا (الواحد)، والذات فيها تثمر. وهذا الدين له المحتوى الموضوعي عينه كما في الديانة (اليهودية)، غير أن العلاقة التي ينتصب فيها الناس بعضهم لبعض يجري توسيعها، لا تتبقى فيها أي تجزئية،

والفكرة (اليهودية) الخاصة بالقيمة القومية التي تؤسس العلاقة التي فيها ينتصب (الإنسان) مع (الواحد) نجد افتقاراً لها. هنا لا يوجد أي حد، أن (الإنسان) مرتبط بهذا (الواحد) باعتباره وعياً ذاتياً مجرداً خالصاً. وهذه هي ميزة الدين (الإسلامي). إنه يشكل نقيضاً (للمسيحية) لأنه يشغل نظاماً مماثلاً مع الدين (المسيحي). إنه - كما هو الكائن - هو الدين الروحي (اليهودي) [٤]، غير أن (الله) في دين الإسلام يوجد من أجل الوعي الذاتي في (الروح) التي لديها وحسب معرفة تجريدية، ويشغل مرحلة مماثلة لما يشغله الدين المسيحي، طالما أنه لا يوجد أي نوع من التجزئية أو الخصوصية يجري الاحتفاظ به. والإنسان الذي يخاف (الله) يكون مقبولاً عنده (هو) [٥]، والإنسان ليست له أي قيمة إلاّ طالما أنه يجد حقيقته في معرفة أن (الله) (واحد)، إنه (الماهية) ولا يوجد أي قرار بوجود أي حائط تجزئة بين المؤمنين أنفسهم أو بينهم وبين (الله). وأمام (الله) فإن كل تميز خاص للذات حسب مكانته أو مقامه إنما يُسْتبعد، إن المرتبة قد توجد، قد يوجد عبيد، ولكن هذا لا يُعد سوى مجرد شئ عارض.

والتقابل بين الديانتين (المسيحية) و(الإسلام) قائم في حقيقة أن العنصر الروحي في (المسيح) قد تطور على نحو عيني، وهو يُعرف على أنه (التثليث)، أي على أنه (الروح) وأن تاريخ (الإنسان) حيث يدخل الإنسان في علاقة (بالواحد) هو تاريخ عيني. إن نقطة الانطلاق هي من الإرادة الطبيعية، التي هي ليست على نحو ما ينبغي أن تكون عليه وإن الإقلاع عن هذه الإرادة هو الفعل الذي به يصل العنصر الروحي إلى ماهيته عن طريق هذا النفي لذاته. أما المسلم فهو يكره ويحرّم كل شئ عيني (فالله) هو (الواحد) الأحد الفرد الصمد المطلق، و(الإنسان) بالنسبة (لله) لا يجب أن يحتفظ لنفسه بأي غاية، بأي تجزئية، بأي مصالح خاصة به. والإنسان من الناحية الفعلية يتخصص دون شك في نزعاته ومصالحه الطبيعية،

---

(٤) لما كان الدين عند الله هو الإسلام فإنه لا يمكن أن يوصف بأنه (يهودي) فالدين ينتسب (لله) فقط وليس لجنس من البشر (المترجم).

(٥) بل "ولمن خاف مقام ربه جنتان" (الرحمان/ ٤٦) (المترجم).

وهذه الأمور هنا كلها أكثر وحشية وانطلاقاً حتى أن هناك اقتضاء للتفكير فيها، ولكن - مرة أخرى - إن هذا يتضمن شيئاً هو العكس تماماً، عدم اكتراث بالنسبة لكل نوع من أنواع الغايات، إنه يتضمن قدرية مطلقة، عدم اكتراث بالنسبة للحياة، بينما لا توجد أي غاية عملية لها أي جدارة جوهرية ماهوية. وعلى أي حال لما كان (الإنسان) - كأمر واقع - عملياً ونشطاً، فإن الغاية التي يجب أن يقفوها لا يجب إلا أن تكون من أجل إحداث عبادة (الواحد) بين الناس جميعاً [٦]...

إن التأمل كما رأينا يهتم بما يهتم به (الإسلام) طالما أنه يتمسك بأن (الله) ليس له كفواً أحد، وأنه ليس عينياً. وهكذا فإن تجلي (الله) في الإنسان، تمجيد (المسيح) باعتباره (خلْق) الله، تغير تناهي العالم والوعي الذاتي إلى أن يظهرا على أنهما التحدد الذاتي اللانهائي (لله) لا موضع له هنا. إن (المسيحية) تؤخذ على أنها نسق من التعاليم، أو مجموعة من العقائد المذهبية، وأن (المسيح) هو رسول من (الله)، مُعَلِّم إلهي، وأنه مُعَلِّم مثل سقراط إلا أنه مُعَلِّمٌ أكثر تميزاً حيث أنه بلا خطيئة. وعلى أي حال فإن هذا ليس إلا قطع نصف الطريق، إنه توفيق. إن (المسيح) إما أنه مجرد إنسان، أو أنه (ابن الإنسان). ومن ثم لن يتبقى شئ من التاريخ الإلهي، ولن يكون هناك حديث عن (المسيح) إلا ما ورد عنه في (القرآن). والاختلاف بين وجهة النظر هذه و(الإسلام) قائم فحسب في حقيقة أن الإسلام أن تصوراته تسبح في أثير اللامحدودية والذي يمثل هذا الاستقلال اللامحدود، ويُقْلِع مباشرةً عن كل المصالح الجزئية والمتعة والمكانة والمعرفة الفردية، بالاختصار يكف عن ما هو (باطل). ومن جهة أخرى فإن (التنوير) العقلاني يعطي الإنسان مكانة تجريدية بمقتضى جدارته، نظراً لأن (الله) في نظر (التنوير) مجاوز لهذا العالم وليست له علاقة إيجابية بالذات، حتى أن (الإنسان) يدرك (الكلي) الإيجابي وحسب طالما أنه فيه، ومع هذا فهو فيه بطريقة تجريدية وحسب، وعلى هذا فإن ما يعطيه كياناً أو

(٦) يطالب الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ألا نجعل الدنيا أكبر همنا (المترجم).

جوهراً مأخوذ فحسب مما هو عرضي وتعسفي.

زيادة على ذلك علينا أن ندرك حضور التصالح في هذا الشكل الأخير أيضاً، ومن ثم فإن هذا التجلي الأخير هو تحقق (الإيمان). وفي الواقع لما كان له محتوى، كل حقيقة تعني في هذه الذاتية الجزئية التي تعرف نفسها وفي ذاتها بشكل لا متناه، فإن مبدأ الحرية الذاتية يتأتى له بالتالي أن يُعْرف بشكل واع. وما يُسمى في (الجماعة الروحية) الحياة الباطنية يتطور الآن في ذاته، إنه ليس شيئاً جوانياً فحسب، ليس ضميراً وحسب، بل هو الذاتية التي تباين ذاتها وتطرح التباينات أو الأخلاقيات في داخل ذاتها، إنها تكون عينية، إنها تتبدى على أنها موضوعيتها، إنها تعرف (الكلي) على أنه في ذاته، على أنه شئ تطرحه من نفسها، إنه الذاتية التي هي مستقلة، لذاتها، واعية بذاتها، تحدد ذاتها داخل ذاتها، ومن ثم فهي التطور الكامل للجانب الذاتي إلى أن تصل إلى (الفكرة العادية) في ذاتها. والقصور هنا هو أن هذا أمر صوري شكلي وحسب، إنه يفتقد أن تكون له الموضوعية الحقة، إنه يمثل النقطة المتطرفة للتطور الروحي الشكلي بدون ضرورة باطنية. وإذا كان ينبغي على (الفكرة العادية) أن تحصل على شكل كامل حقاً فإن من الضروري للموضوعية أن تُطْلَق حرة، ينبغي لها أن تكون كلية الموضوعية في ذاتها.

ونتيجة هذه الموضوعية - لهذا - هو أن كل شئ في الذات يتطهر بدون موضوعية، بدون طابع محدد، بدون تطور في (الله). وهذه النقطة الذاتية والتي بلغت الذروة والتي يتم التوصل إليها عن طريق الثقافة الشكلية في عصرنا هي في الوقت نفسه الفجاجة الأكثر تطرفاً لأنها لا تملك سوى شكل الثقافة.

لقد أدركنا إلى مدى بعيد وجود هذين الطرفين المتعارضين لبعضهما بالتبادل في تطور (الجماعة الروحية). فطرف يصل إلى عدم الحرية، عبودية (الروح) في النطاق المطلق للحرية، والطرف الآخر هو الذاتية التجريدية، الحرية الذاتية بدون محتوى.

(٣) وما لا يزال مطلوباً منا أن نتناوله هو أن الذاتية تطور المحتوى من ذاتها، ولكنها تفعل هذا بمقتضى الضرورة - إنها تعرف وتدرك المحتوى على أنه ضروري وأنه موضوعي وأن له وجوداً ماهوياً من ذاته، وأنه في ذاته ولذاته. وهذه هي نظرة الفلسفة، وبمقتضاها يجد المحتوى مستقره في (الفحوى) وعن طريق الفكر ينال إحياءه وتبريره.

وهذا الفكر ليس مجرد سيرورة التجريد والتحديد المحكومة بقانون الهوية، هذا الفكر هو نفسه عيني من الناحية الماهوية، ومن ثم فهو استيعاب، استجماع في (الفحوى)، إنه يعني أن (الفحوى) تحدد ذاتها على نحو أن تتخذ شكل الكلية، شكل (الفكرة العادية).

والعقل الحر هو الذي له وجود ماهوي، هو في ذاته ولذاته، وهو يطور محتوى الحقيقة ويبررها في المعرفة ويدرك ويعرف حقيقة واحدة. والنظرة الذاتية الخالصة، تبددية كل محتوى، (التنوير) الخاص (بالفهم) مع (نزعة التقويّة) لا يدرك أي محتوى ومن ثم لا يدرك أي حقيقة.

وعلى أي حال فإن (الفحوى) (تنتج) الحقيقة - وهذه هي الحرية الذاتية - ولكنها في الوقت نفسه تدرك أن هذا المحتوى هو شئ غير مُنْتَج، إنه شئ نظري وحقيقي من الناحية الماهوية، حقيقي في ذاته ولذاته. وهذه النظرة الموضوعية هي وحدها القادرة على التعبير والتصديق على شهادة (الروح) بطريقة تدل على التدريب والتفكير العقلانيين، وهي متضمنة في الموقف الذي يتخذه أفضل نوع من اللاهوت العقائدي المذهبي في أيامنا.

وهذه النظرة - بالتالي تمدنا بتبرير الدين، وخاصة الدين (المسيحي) أو الدين الحق، إنها تعرف المحتوى بمقتضى ضروريتها، بمقتضى عقلها، ومن ثم تعرف أيضاً الأشكال في تطور هذا المحتوى.

أما ما هي هذه الأشكال فقد سبق لنا أن رأيناها، ألا وهي تجلي (الله)، ذلك العرض للحسي، ذلك العرض للوعي الروحي الذي توصل إلى الكلية، توصل إلى الفكر، ذلك التطور الكامل الذي يوجد (للروح).

وفي فعل تبرير المحتوى والأشكال، في فعل الحصول على معرفة عقلانية للطابع الخاص للتجلي، فإن الفكر في الوقت نفسه يعرف أيضاً حدود الأشكال. و(التنوير) لا يعرف إلا السلب، لا يعرف إلا الحد، لا يعرف إلا التحددية كتحددية، وبسبب هذا فهو غير عادل بالنسبة للمحتوى.

إن الشكل - أو التحددية - ليس مجرد تناه، أو حد، بل بالأحرى فإن الشكل باعتباره كلية الشكل هو نفسه (الفحوى)، وهذه الأشكال ضرورية وماهوية.

وبمقتضى حقيقة أن التأمل قد غزا نطاق الدين، فإن التفكير أو التأمل يتخذ موقفاً معادياً للفكرة العادية أو الشعبية في الدين ومعادياً لمحتواه العيني. والتفكير عندما يبدأ لا يتوقف ثانية مطلقاً، بل إنه يشق طريقه قُدُماً، إنه يُفَرِّغ الشعور، يُفَرِّغ السماء، والعقل العارف والمحتوى الديني بالتالي يجد أن ملجأهما في (الفحوى). وهنا يجب أن يجد التفكير تبريره، هنا يجب على التفكير أن يتصور ذاته على أنه عيني وحر، ويحتفظ بالتباينات ليس على أنها معتمدة على شئ ما وحسب، بل يسمح لها أن تظهر على أنها حرة، وبالتالي يدرك المحتوى على أنه موضوعي.

ومهمة الفلسفة هي تأسيس العلاقة التي ينتصب فيها الفكر في المرحلتين السابقتين. والدين، الاحتياج الذي يشعر به العقل الورع، يمكن أن يجد مستقره في (التجربة)، في الشعور، وكذلك في (الفحوى)، ويُقْصِرُ ذاته على هذا، ومن ثم يكفّ عن البحث في الحقيقة، ويلغي إمكانية أيٍ محتوى، حتى أن (الكنيسة المقدسة) لا يعود لها أي تشارك فيها، بل تَتَشَظّى ذرات. فما هو تشارك فيها يكون في العقيدة المذهبية، ولكن كل فرد هنا له شعور خاص به، له إحساسات أو تجارب خاصة به، وله نظريته الخاصة عن الكون. وهذا الشكل لا يلبي (الروح) التي تريد أيضاً أن تعرف ماهية علاقتها بالعقيدة المذهبية. وهكذا تنتصب الفلسفة في تعارض مع وجهتي نظر. فمن جهة يبدو أن الفلسفة على أنها متعارضة مع (الكنيسة)، وهي تتشارك في هذا مع الثقافة والتأمل، وأنها وهي تستوعب الفكرة الدينية الشعبية لا تتمسك بأشكال الفكرة الشعبية، بل عليها أن تستوعبها في الفكر،

بالرغم من أنها وهي تفعل هذا تدرك أن شكل الفكرة الشعبية ضروري أيضاً. غير أن (الفحوى) هي ذلك المحتوى الأسمى الذي يضم أيضاً داخله أشكالاً مختلفة ويسمح لها بحق الوجود. والطريقة الثانية التي تتخذ فيها الفلسفة موقف المعارضة هي عندما تبدو في حالة تطاحن مع (التنوير)، في حالة تطاحن مع النظرية التي تذهب إلى أن المحتوى ليس بذي أهمية، في حالة تطاحن مع الرأي، مع اليأس الذي ينكر الحقيقة. إن هدف الفلسفة هو أن تعرف الحقيقة، أن تعرف (الله) وذلك أن (الله) هو الحقيقة المطلقة، طالما أنه لا يوجد شئ آخر يستحق الاهتمام به سوى (الله) وكشف الغطاء عن طبيعة (الله). إن الفلسفة تعرف (الله) على أنه ماهوياً هو العيني، هو الروحي، هو الكلية الحقيقية التي لا غيرة فيها سوى أن تفَّض وتكشف عن ذاتها. إن النور بحكم طبيعته يفض ويكشف عن ذاته. ومن يقول إن (الله) لا يمكن أن يُعْرَف يقول إن (الله) غيور، ومن ثمَّ فإن من يقول هذا لا يبذل أقصى جهد للإيمان (بالله) مهما يتكلم كثيراً عن (الله). و(التنوير)، ذلك الرأي، ذلك البطلان (للفهم) هو أكبر خصْم لدود للفلسفة، وهذا التنوير لا يبتهج عندما تشير الفلسفة إلى عنصر العقلّ في الديانة المسيحية، عندما تظهر الفلسفة أن شاهد (الروح)، شاهد الحق قائم في الدين. والفلسفة والتي هي اللاهوت لا تُعْني إلا بإظهار عقلانية الدين.

في الفلسفة يتلقى الدين تبريره من الوعي المفكر. والتقوى من النوع الفطري ليست في حاجة إلى هذا، فهي تتلقى الحقيقة باعتبارها سلطاناً، وهي تعيش الرضا، تعيش التصالح عن طريق هذه الحقيقة.

وفي الدين نحن نجد المحتوى الحق موجوداً من ذي قبل على نحو يقيني، ولكن لا تزال هناك حاجة إلى شكل التفكير. وكل الأشكال على نحو ما تناولناه من قبل: الشعور، الأفكار الشعبية، وما شابه ذلك، قد يكون لها على نحو يقيني شكل الحقيقة، لكنها هي نفسها ليست الشكل الحقيقي الذي يجعل المحتوى الحقيقي ضرورياً. إن التفكير هو الْحَكَم المطلق الذي أمامه يجب على المحتوى أن يبرهن ويشهد على مطالبه.

ولقد جرى توجيه اللوم إلى الفلسفة بأنها تضع نفسها فوق الدين، وعلى

أي حال إن هذا زائف كأمر واقع بالفعل، لأن الفلسفة لا تنال هذا المحتوى الخاص فقط، وليس من خلال أي محتوى آخر، وإن كانت تطرحه في شكل تفكير، إنها تضع نفسها فوق الإيمان فقط بالنسبة (لشكل) (٧) الإيمان، لكن (المحتوى) (٨) في كلا الحالين واحد.

وإن شكل الإنسان كفرد يشعر إلخ، يخص الإنسان كفرد مفرد، غير أن الشعور كشعور لا ترفضه الفلسفة. والمسألة هي وحسب ما إذا كان (محتوى) الشعور هو الحق، هي وحسب ما إذا كان يمكن البرهنة على أن المحتوى هو حق في الفكر. إن الفلسفة (تفكر) فيما (يشعر) به الإنسان على هذا النحو، وهي تترك للإنسان أن يستقر مع شعوره. إن الشعور هو - هكذا - غير مرفوض من الفلسفة، بل الأمر بالعكس، فالشعور - بكل بساطة - ينال من خلال الفلسفة محتواه الحق.

ولكن بمجرد أن يشرع الفكر في أن يضع نفسه في تعارض مع العيني فإن سيرورة التفكير حينئذ تقوم في السير في هذه المعارضة إلى أن تصل إلى تصالحها. وهذا التصالح هو الفلسفة، وطالما أن الفلسفة هي اللاهوت فإنها تطرح تصالح (الله) مع (نفسه هو) ومع (الطبيعة)، وتظهر أن (الطبيعة)، (الوجود - الآخر)، هي إلهية، وأن الطبيعة تنتمي من جهة إلى الطبيعة ذاتها الخاصة (بالروح) المتناهي لترقى إلى حالة التصالح، وهي من جهة أخرى تصل إلى هذه الحالة من التصالح في تاريخ العالم.

وهكذا فإن هذه المعرفة الدينية التي تصل هكذا من خلال (الفحوى) ليست كلية في طبيعتها، وهي ولا تكون معرفة بمعنى أعمق إلا (في) (الجماعة الروحية)، ومن ثم ندخل في مرجعية مع (مملكة الله) وننال من هذا ثلاث مراحل أو ثلاثة أوضاع: الوضع الأول هو الخاص بالدين والإيمان الفطريين المباشرين، الوضع الثاني هو وضع (الفهم)، وضع

---

(٧)، (٨) سمحت لنفسي أن أضع كل كلمة من الكلمتين بين قوسين نظراً لأهمية ما يطرحه هيجل فالفلسفة تردد ما يقوله الدين من خلال الفكر ولا تكون معرفة إلا من ناحية الشكل ليس إلاّ (المترجم)

ما يسمى ما هو ثقافي، وضع التأمل و(التنوير)، وأخيراً الوضع الثالث هو مرحلة الفلسفة.

ولكن إذا نحن الآن بعد أن بحثنا في أصل (الجماعة الروحية) ووجودها الدائم فإننا نرى أنها وهي تحرز تحققها في واقعها الروحي تقع في هذه الحالة من الاضطراب الباطني، ثم يبدو هذا التحقق على أنه في الوقت نفسه هو اختفاؤها. ولكن ألا ينبغي أن نتكلم هنا عن التدمير عندما تكون (مملكة الله) قد تأسست للأبد، عندما يكون (الروح القدس) باعتباره (روحاً قدسية) يعيش على نحو خالد في (جماعتها الروحية)، وعندما لا تنفتح أبواب (الجحيم) وتسود ضد الكنيسة؟ إن الحديث عن (الجماعة الروحية). ونحن نمر عليه مروراً عابراً يعني أن ننتهي بنغمة نشاز.

إن الأمر وحده وحسب هو كيف يمكن أن يكون هذا؟ إن هذه النغمة النشاز هي حاضرة بالفعل في الواقع. تماماً كما في عصر (الإمبراطورية الرومانية)، لأن الوحدة الكلية في الدين قد اختفت، و(ما هو إلهي) اصطبغ بصبغة دنيوية، وهناك سبب أبعد هو أن الحياة السياسية كانت على نحو شامل خالية من المبدأ، كانت خالية من الفعل، وكانت خالية من الثقة، والعقل لم يجد له مستقراً إلا في شكل حق خاص، أو بقول آخر لأن إن ما كان بطبيعته الخالصة جوهرياً وماهوياً، وما تواجد في ذاته ولذاته جرى الإقلاع عنه، والرفاهية الفردية ارتفعت إلى مرتبة غاية من الغايات، وكذلك الأمر أيضاً الآن. إن الآراء الخلقية، إن الرأي الفردي والقناعة الفردية بدون حقيقة موضوعية أصبح لها سلطان، واتِّبَاع الحقوق الخاصة والمتعة الخاصة أصبح هو النظام السائد الآن. وعندما يمتلئ الزمن الذي فيه يكون التبرير التأملي، التبرير عن طريق (الفحوى) هو الأمر الذي يحتاج الناس إليه، إذن فإن وحدة ما هو براني وما هو جواني لا تعود قائمة في الوعي المباشر، لا تعود قائمة في عالم الواقع، ولا تعود قائمة في مجال (الإيمان) لا نجد تبريراً. إن صرامة الأمر الموضوعي، التوجه الخارجي، قوة الدولة، يمكن ألا يكون لها تأثير هنا، ذلك أن سيرورة التدهور قد ضربت في أعماق الأعماق. وعندما لا يعود أحد الأناجيل الأربعة الأولى في (العهد

الجديد) مما يجري الوعظ به للفقراء، وعندما يفقد الملح مذاقه، وأن كل الأساسات قد تزعزت وانْمَحَتْ ضمنياً إذن فإن الناس الذين لا يمكن أن توجد الحقيقة الفعلية الصلبة بالنسبة لهم إلاّ في تصور تمثيلي تصويري فإنهم لا يعودون يعرفون كيف يساعدون الدوافع والانفعالات التي يشعرون بها داخلهم. إنهم يكونون الأقرب إلى حالة الأسى اللامتناهي، ولكن لما كان الحب قد تحول إلى حب ومتعة حيث يغيب منه كل الأسى، فإنه يبدو لهم أنهم قد هجرهم معلموهم. وهؤلاء المعلمون قد ساعدوا أنفسهم - وهذا حق عن طريق التأمل، وقد وجدوا إشباعهم في اللاتناهي، وجدوا إشباعهم في الذاتية وفي البراعة، وبالتالي فيما هو أجوف وعبث، لكن الغالبية العُظمَى للناس لا تستطيع أن تجد إشباعها هناك.

وبالنسبة لنا فإن المعرفة الفلسفية قد أضفت تناغماً على هذه النغمة النشاز، وإن هدف هذه المحاضرات كان مجرد إيجاد تصالح بين العقل والدين، وأن تظهر كيف تعرف أن هذا الدين في كل أشكاله المتكشفة ضروري، وأن يفيد الاكتشاف في دين الوحي الحقيقة و(الفكرة العادية).

لكن هذا التصالح هو نفسه مجرد تصالح بدون كلية خارجية. والفلسفة تشكّل في هذا السياق محراباً منعزلاً، وإن أولئك الذين يخدمون فيه يشكلون نظاماً معزولاً من الكهنة لا يجب أن يختلطوا بالعالم، والذين عملهم هو حماقة تملّك (الحقيقة). فكيف يمكن لعالم اليوم الفعلي أن يشق طريقه وسط حالة التمزق الخاصة هذه، وأي شكل يتخذه، هما سؤلان يجب أن نتركهما لهما لكي يجدا الجواب عليهما، وإن تناولهما ليس هو الشغل العملي المباشر والاهتمام العملي المباشر للفلسفة.

محاضرات أدلة وجود الله

المحاضرة الأولى

هذه المحاضرات مخصصة للنظر في أدلة وجود (الله). ومناسبة هذه المحاضرات قائمة في الآتي: كان عليَّ في البداية أن أعْمِلَ عقلي لأعطي مجموعة واحدة من المحاضرات في هذا الفصل الصيفي عن المعرفة الفلسفية ككل، ثم بعد ذلك شعرت بأنه من الأفضل أن أضيف مجموعة ثانية عن موضوع واحد للمعرفة على الأقل. ولهذا اخترت موضوعاً له صلة بالمجموعة الأخرى للمحاضرات التي حاضرت فيها عن المنطق، وهي تشكّل - لا في الجوهر بل في الشكل - نوعاً من الإضافة الملحقة لتلك المجموعة طالما أنها لا تهتم إلا بجانب جزئي وحسب من التصورات الرئيسية للمنطق. ولهذا فإن هذه المحاضرات تهم أساساً من مستمعيَّ أولئك الذين كانوا حاضرين المحاضرات الأخرى، وبالنسبة لهم ستكون معقولة لهم بمنتهى السهولة.

ولكن طالما أن المهمة التي أطلقنا أنفسنا من أجلها هي النظر في أدلة وجود (الله) فإنه يبدو كما لو أن جانباً واحداً ووحيداً للمسألة يخص موضوع المنطق، ألا وهو (طبيعة) البرهان. أما الجانب الآخر ألا وهو المحتوى الذي هو (الله نفسه) فإنه ينتمي إلى مجال مختلف، ألا وهو مجال الدين، والنظر فيه بالفكر، إنه ينتمي إلى فلسفة الدين. وفي الواقع إنه جزء من هذا النوع للمعرفة هو الذي يجب أن ننحيه جانباً وأن نتناوله بذاته في هذه المحاضرات. وسوف يتضح فيما يلي هنا بعد على نحو أكثر وضوحاً ما هي العلاقة بين هذا الجانب وكلية العقيدة المذهبية للدين، بل زيادة على ذلك إن هذه العقيدة المذهبية طالما أنها علمية وما يمت إلى مجال المنطق لا يكونان بعيدين الواحد عن الآخر إلى المدى الذي تبدو به المسألة من العبارة الأولى لهدفنا، وأن ما هو منطقي لا يشكل مجرد الجانب الشكلي، بل هو يحتل في الواقع النقطة المحورية الخاصة للمحتوى.

وأول ما نواجهه عندما نبحث عن بداية لتنفيذ خطتنا وتصميمنا هو ما هو عام، وبقدر المدى الذي توجد فيه خطتنا وتصميمنا فإنه وجهة النظر البغيضة التي تشكل الفروض المسبقة في حضارة اليوم. فإذا كان الموضوع، (الله) هو في ذاته قادر على إيجاد تمجيد للعقل بحكم إسمه ذاته واستثارة نفسنا داخل أعمق أعماقنا فإن توقعنا الحسن يمكن أن يموت بسرعة في التو عندما نتأمل وندرك أن هذا هو أدلة وجود (الله) التي نحن على وشك أن نجعلها موضع اهتمام أنفسنا. وذلك أن (أدلة) وجود (الله) هي - إلى مدى بعيد - تقع في قبضة التشكيك فيها حتى أنها تعد شيئاً عتيقاً أكل عليه الدهر وشرب، وأنها تنتمي إلى ميتافيزيقا أيام ولّت، إنها صحراء قاحلة قد هربنا منها وأرجعنا أنفسنا ثانية إلى إيمان حيّ، إنه نطاق (الفهم) المجدب الذي رفعنا أنفسنا منه مرة أخرى إلى الشعور الدافئ للدين. ومحاولة التجديد - بتطبيقات وبدع جديدة (للفهم) الدقيق - لتلك الدعامات المتهرئة لاعتقادنا بأن هناك (إلهاً) نحتاج إلى أدلة أو تحسين المواضع التي أصبحت ضعيفة من خلال الهجمات والأدلة المضادة قد لا تحصل من ذاتها على استحسان لمجرد قصدها الحسن. فليس الأمر أمر هذا الدليل أو ذاك، أمر هذا الشكل أو ذاك وطريقة طرح الأمر مما فقد ثقله، بل إن البرهنة الخالصة على الحقيقة الدينية قد فقدت الكثير من المصداقية من جراء نمط التفكير الفريد لعصرنا لدرجة أن استحالة مثل هذا الدليل هو رأي جرى تقبله بصفة عامة من ذي قبل. بل الأكثر من هذا فإن الأمر سيكون أمراً لا دينياً إذا ما وضعنا الثقة في مثل هذه المعرفة العقلانية، ونبحث عن طريق مثل هذه المعرفة عن درب للوصول إلى قناعة مؤكدة عن (الله) وطبيعته (هو) أو حتى بالنسبة لمجرد وجوده (هو). لهذا فإن عمل هذا الدليل قد عفّى عليه الدهر، حتى أن الأدلة نفسها معروفة بوضوح بل حتى معروفة تاريخياً هنا وهناك، بل وحتى للاهوتيين أي الناس الذين يرغبون أن تكون لهم دراية علمية بالحقائق الدينية، فإنهم أحياناً يكونون مجهولين.

إن أدلة وجود (الله) قد صدرت من ضرورة إشباع الفكر والعقل. لكن هذه الضرورة قد اتخذت - في الثقافة الحديثة - وضعاً مختلفاً تماماً عما

كان لها في السابق، ومن ثمَّ فإن وجهات النظر تلك يجب أولاً وقبل كل شئ تناولها على أنها هي التي تطرح نفسها في هذه المرجعية. ومع هذا لما كانت معروفة في جوانبها العامة - وليس هنا الموضع الملائم لتتبعها مرتدين إلى الوراء حتى نصل إلى أسسها - فإن كل المطلوب هو تذكرها، وفي الحقيقة أن نقصر أنفسنا على الشكل الذي تتخذه داخل نطاق (المسيحية). وفي هذا النطاق يجد الصراع بين الإيمان والعقل في (الإنسان) أولاً قاعدة، وأن ذلك (الشك) يتسلل إلى نفسه، وهو يمكن أن يصل إلى ذروة مخيفة تحرمه من كل سلام. إن التفكير يجب في الحقيقة أن يمسَّ الديانات الأسبق ألا وهي ديانات التخيل على نحو ما يمكننا أن نسميها هكذا باختصار، إن التفكير يجب أن يستدير بذاته مع مبادئه العكسية مباشرة ضد صورها الحسية وكل شئ آخر فيها. إن التناقضات، إن النزاع والعداوة اللتين قد ظهرتا تمتان إلى تاريخ الفلسفة. ولكن التصادمات بين الفلسفة والدين هنا لا تتخذ العداوة إلا على نحو ممتد وحسب ولم تتأت بعد لتكون الانقسام في العقل ذلك وفي الشعور، على نحو ما نرى في (المسيحية)، حيث أن الجانبين اللذين يتناقضان يستوليان على عمق (الروح) باعتبارها مصدرها الوحيد وبالتالي مصدرهما المشترك، وفي هذا الوضع وقد ترابطا في تناقضاتهما فإنهما قادران على إثارة الاضطراب في هذا الموضع، ألا وهو (الروح) في عمق طبيعتها. وتعبير (الإيمان) قاصر على (المسيحية)، إننا لا نتحدث عن الإيمان (اليوناني) أو (المصري)، أو الإيمان بزيوس (٩) أو أبيس (١٠). إن الإيمان يعبر عن باطنية اليقين وهو يقين من أعمق نوع وأكثره كثافة باعتباره متميزاً عن كل رأي أو تصور أو إغراء أو إرادة أخرى. وهذه الباطنية أو الجوانية باعتبارها هي الأعظم عمقاً وفي الوقت نفسه الأعظم تجريداً يحتوي التفكير ذاته، وإن وضع تناقض يطرح الفكر ضد الإيمان هو لهذا أن يجعل الانقسامات أشدّ إيلاماً في أعماق (الروح).

(٩) كبير الآلهة في الأساطير اليونانية (المترجم).

(١٠) هو التعبير اليوناني عن (هاب) المصري وهو الثور المقدس في ممفيس في مصر القديمة وهو تجسيد للإله (بتاح) والإله (أوزوريس) (المترجم).

ومع هذا فإن مثل هذه التعاسة لحسن الحظ - إذا ما أمكن لنا أن نعبر عن أنفسنا هكذا - ليست هي الشكل الوحيد الذي توجد فيه العلاقة بين الإيمان والمعرفة. بل الأمر بالعكس، إن هذه العلاقة تطرح نفسها في شكل مسالم، تطرح نفسها في قناعة أن الوحي، الإيمان، الدين الإيجابي، ومن جهة أخرى العقل والفكر بصفة عامة يجب كلها ألا تكون في تناقض، ولا يقتصر الأمر على أنها قد توجد في تناغم، ولكن أيضاً إن (الله) لا يناقض (نفسه هو) في أعماله (هو)، إنه لا يستطيع أن يناقض (نفسه هو) حيث أن (الروح) الإنسانية ماهيتها، في عقلها المفكر، في ذلك الذي يجب أن يتأتّى منذ البداية الأولى له أن يعد إلهياً في ذاته يمكن أن يدخل في صراع مع ما قد تأتي له من خلال تنوير أعظم عن طبيعة (الله) وعلاقة (الإنسان) بتلك الطبيعة. وإبان كل العصور (الوسطى) كان مفهوماً باللاهوت أنه لا يعني سوى المعرفة العلمية بالحقائق المسيحية، أي معرفة مرتبطة على نحو ماهوي بالفلسفة. ولقد كانت (العصور الوسطى) أبعد ما يكون عن أن تعتبر المعرفة التاريخية للإيمان هي المعرفة العلمية، وعند آباء الكنيسة [11] وعندما يمكن أن يعد بصفة عامة المادية التاريخية فإنهم لم يبحثوا إلا عن السلطات، والتهذيب والمعلومات المتعلقة بالعقائد المذهبية (للكنيسة). والاتجاه العكسي هو بكل بساطة البحث عن الأصل الإنساني لمواد الإيمان بالتناول التاريخي للأدلة والأعمال الأقدم من كل نوع، وبهذه الطريقة يردونها إلى أدنى حد لشكلها الأكثر بدائية. وهذا الشكل يجب أن يُعد غير مُجْدٍ بالمرة في المعرفة والتطور الأشد عمقاً، لأنه في تناقض مع (الروح) التي بعد محْو ذلك الشكل البدائي على أنه شئ حاضر مباشرة قد انصبت على دعاة هذه العقائد المذهبية لكي ترشدهم الآن - لأول مرة - إلى الحقيقة كلها. وهذا الاتجاه الذي وضعناه هنا كان مجهولاً في تلك الأزمان. ففي الإيمان بوحدة هذه (الروح) مع ذاتها، فإن كلية هذه العقائد المذهبية

(١١) تعبير أطلق على كُتّاب معينين في بواكير الكنيسة المسيحية ولكتاباتهم ثقل في مسائل العقيدة المذهبية واشتهروا بتبحرهم وقداستهم. والفترة التي عاشوا فيها تمتد من القرن الأول إلى القرن السابع. ومن هؤلاء: ترتيليان، أثاناسيوس، أوغسطين، جيروم، جريجري الأكبر (المترجم).

حتى تلك التي هي أشدها إبهاماً للعقل يُنظر إليها من وجهة نظر التفكير، ولقد جرت المحاولة - في حالة كل هذه الأمور التي يدرك المرء أنها في ذاتها هي محتوى الإيمان (للبرهنة) عليها على أسس عقلية. واللاهوتي العظيم القديس أنسلم من كانتربري (١٢) الذي سيكون علينا أن نتناوله في موضع آخر يعلن بهذا المعنى أننا إذا كنا صارمين في الإيمان فإن من عدم الجدوى ألا نعرف ما نؤمن به. وفي (الكنيسة البروتستنتانية) قد تأتّى لها بالطريقة عينها أن تصل إلى أن المعرفة العقلية للحقائق الدينية تتعزز وتنال التقدير في ارتباط باللاهوت أو تكون معه في نفس الخط. والنقطة الهامة هي أن نرى كيف أن النور الطبيعي للعقل، كيف أن العقل الإنساني بذاته يمكن أن يتقدم في معرفة الحقيقة مع التحفظ الهام: إن (الإنسان) من خلال الدين يستطيع أن يتعلم الحقائق الأسمى عن العقل الذي هو في وضع استكشاف ذاته.

وهنا نتأتّى إلى مجالين مختلفين تماماً، ولكي نشرع في الحديث فإننا نقول إن العلاقة السلامية بينهما يبررها الإدراك المميز من أن تعاليم الدين الإيجابي هي (فوق) العقل لا (ضده). هذه الفعالية للمعرفة المفكرة تجد نفسها تنبعث وتتدعم من الخارج من خلال المثل المطروح أمام عيونها في الديانات السابقة على (المسيحية)، أو بصفة عامة الديانات (غير المسيحية). وهذا يُظْهر أن الروح الإنسانية حتى إذا ما تُركت لنفسها تصل إلى بصيرة عميقة في طبيعة (الله) وهي بكل أخطائها قد توصلت إلى حقائق عظيمة، بل توصلت إلى حقائق أساسية مثل وجود (الله) والفكرة الأكثر نقاء الخالية من أي نأمة حسية لذلك الوجود، لخلود النفس، العناية الإلهية، وما شابه ذلك. وهكذا فإن العقيدة المذهبية الإيجابية والمعرفة العقلانية للحقائق الدينية جرى اقتناؤهما بشكل سلمي معاً. ووضع العقل هذا في علاقة مع

---

(١٢) أنسلم من كانتربري (حوالي ١٠٣٣ - ١١٠٩) لاهوتي وفيلسوف إيطالي وهو أسقف كانتربري من ١٠٩٣ وبسبب آرائه نُفي إلى روما عام ١٠٩٧ وهو الفيلسوف المدرسي البارز وقد اشتهر بدليله الأنطولوجي على أن وجود الله على أساس أنه لا يوجد من هو أعظم من الله هو دليل على وجود الله (المترجم).

المعتقد كان على أي حال مختلفاً عن تلك الثقة بالعقل التي جرى تناولها أولاً، وجرأت على تناول ذروة أسرار العقيدة المذهبية مثل (التثليث) وتجسد (المسيح)، بينما - بالعكس - وجهة النظر المشار إليها بعد وجهة النظر التي ذكرناها في التو تُقْصر نفسها بخوف على الاشتغال بالمخاطرة وحسب من خلال وسيط الفكر لتتناول ما يجوزه الدين (المسيحي) على نحو مشترك مع الديانات الوثنية وغير المسيحية بصفة عامة وما يجب أن يظل جزءاً من مجرد ما هو تجريدي في الدين.

ولكن بمجرد ما نصبح واعين باختلاف هذين المجالين فإننا يجب أن نتحدث عن علاقة المساواة حيث ينبغي أن يعد الإيمان والعقل في إزاء بعضهما، وحيث يكون هناك تظاهر غير معقول أو مُضَلِّل. إن نزوع التفكير للبحث عن الوحدة يفضي بالضرورة إلى مقارنة هذين المجالين أولاً وقبل كل شئ، وبعد هذا عندما يحدث تبين للاختلاف: اتفاق الإيمان مع ذاته وحدها، واتفاق الفكر مع ذاته وحدها، حتى أن كل مجال يرفض الاعتراف بالمجال الآخر، بل يرفضه. وهناك خداع ذاتي من بين أعم أشكال الخداع الذاتي (للفهم) يعتبر عنصر الاختلاف والذي يوجد في النقطة المحورية الواحدة (للروح) كما لو كان يجب ألا يتقدم بالضرورة للمعارضة وللتناقض. والنقطة التي عندها يبدأ الصراع من جانب (الروح) قد جرى التوصّل إليها بمجرد أن يتوصل ما هو عيني في (الروح) - عن طريق التحليل - إلى الوعي بالتباين أو الاختلاف. إن كل ما تشارك فيه (الروح) هو عيني، وفي هذا يكون نصب أعيننا (ما هو روحي) في أشد جوانبه عمقاً، وهو الخاص (بالروح) باعتباره العنصر العيني للإيمان والفكر. والاثنان لا يختلطان وحسب بأوضح طريقة في الانتقال المباشر من جانب إلى الجانب الآخر، بل هما مرتبطان معاً ارتباطاً باطنياً حتى أنه لا يوجد إيمان لا يحتوي في ذاته التأمل، المجادلة، أو الفكر في الواقع، ومن جهة أخرى ما من تفكير يمكن أن يوجد إلا ويحتوي الإيمان - حتى لو كان يحتوي الإيمان للحظة واحدة - ذلك أن الإيمان بصفة عامة هو شكل أي افتراض مسبق، شكل أي فرضية - وهو يتأتّى عندما يتأتّى - والذي هو قائم بشدة في الأساس - كإيمان مؤقت. وهذا يعني أنه حتى

في التفكير الحر الذي يوجد الآن كافتراض مسبق هو نتيجة استوعبناها، يجري التفكير فيها سواء قبلاً أم بعداً، ولكن في هذا التحول للافتراض المسبق إلى نتيجة فإن له - مرة أخرى - جانباً هو افتراض مسبق، فرضية أو مباشرية لا شعورية بفعالية (الروح).

ومع هذا علينا أن نترك في جانب تفسير طبيعة التفكير الواعي الذاتي، وعلينا بالأحرى أن نلاحظ أنه للحصول على هذه الوحدة القائمة ماهوياً وبالفعل للإيمان والفكر فإن هناك ضرورة لتوفير وقت طويل - لأكثر من ١٥٠٠ عام - وهذا كلف كدْحاً شديداً للوصول إلى نقطة يهرب عندها الفكر من استغراقه في الإيمان، ويرقى إلى الوعي التجريدي بحريته، وبالتالي يرقى إلى الوعي باستقلاله وكفايته الذاتية الكاملة، وفي ضوء هذا لا يكون هناك شئ له مصداقيته للفكر لم يتأت قبل مستقر حكمه ويحظى حينئذ بالتبرير على أنه مسموح به. وهكذا يتخذ التفكير موقفه عند ذروة حريته - وهو هنا فقط يكون حراً عند هذه الذروة - وهو يرفض السلطان والإيمان بصفة عامة، وهو يدفع الإيمان بطريقة مماثلة ليتخذ وضعه على نحو تجريدي فوق ذاته، وأن يحاول بالكلية تحرير ذاته من الفكر. وفي كل هذا يصل إلى نقطة يعلن عندها أن ذاته متحررة من الفكر ولا تحتاج إلى الفكر. والإيمان وقد تلفع باللاشعور محتفظاً بقدر ضئيل من الفكر في كل الأمور والذي يجب أن يظل فيه ينطلق ليعلن أن الفكر عاجز عن التوصل إلى الحقيقة وأنه مُدَمِّر لها حتى أن الفكر قادر على أن يستوعب شيئاً واحداً فقط: هو عجزه عن التقاط الحقيقة والتمعن فيها وأن يبرهن لذاته على عَدَمِيَّتها مع نتيجة مفادها أن الانتحار هو رسالتها القصوى. والعلاقة في ضوء العصر قد انقلبت انقلاباً تاماً حتى أن الإيمان قد أصبح الآن مُمُجَّداً على أنه المعرفة المباشرة في تعارض مع الفكر، على أنه الوسيلة الوحيدة للحصول على الحقيقة، تماماً مثلما كان في السابق من جهة هو وحسب الذي يمكن أن يعطي سلاماً (للإنسان) وبه يستطيع أن يصبح واعياً كحقيقة من خلال الدليل عن طريق الفكر.

ونظرة المعارضة هذه لا يمكن أن تظهر على نحو أفضل وبعيد المدى

تكون عليه مما إذا جرى تناوله في علاقة بالموضوع الذي كرسنا أنفسنا لبحثه ألا وهو معرفة (الله). وفي داخل المعارضة الخاصة بالاختلاف بين الإيمان والفكر يتضح على نحو مباشر أنهما قد بَلَغَا ذروة التطرف الشكلي حيث يحدث التجريد من كل محتوى، حتى أنهما يبدوان لأول وهلة أنهما لم يعودا متعارضين كإيمان ديني محدد بشكل عيني وفكر عن الموضوعات الدينية، ولكن على نحو تجريدي كإيمان بصفة عامة وكفر بصفة عامة أو معرفة طالما أن هذه المعرفة لا تفضي إلا إلى مجرد أشكال، بل يعطي لنا محتوى في الحقيقة وبالحقيقة. ومن وجهة النظر هذه فإن معرفة (الله) تصبح معتمدة على التساؤل عن طبيعة المعرفة بصفة عامة. وقبل أن نتمكن من أن ننتقل إلى بحث ما هو عيني يبدو من الضروري التأكد مما إذا كان الوعي بما هو حقيقي يستطيع ويجب أن يكون معرفة منكرة أو إيماناً. ونظرتنا المقترحة عن معرفة وجود (الله) تتحول هكذا إلى هذا التناول العام للمعرفة، نظراً لأن الحقبة الفلسفية الأخيرة قد جعلت المعرفة البداية والأساس لكل التأمل الفلسفي حتى أن طبيعة المعرفة ذاتها يجب بحثها مثل المعرفة الفعلية أي المعرفة العينية لموضوع ما. وهكذا نتعرض للخطر - وهو على أي حال خطر ضروري في اهتمامات الشمولية هو أن علينا أن نتتبع الموضوع أبعد إلى الوراء وفق تدبرنا لكي نجعل هدف هذه المحاضرات مما يسمح لنا أن نفعل هذا. وعلى أي حال إذا أمعنَّا النظر في المطلب الذي يتبدى أنه يواجهنا، فإنه يصبح من الواضح تماماً أن الموضوع وحده هو الذي تغير لا الشئ. وفي كلتا الحالتين سواء أن نقر بمطلب ذلك المبحث أو أن ننفذ مباشرة إلى أطروحتنا فإنه يجب أن (نعرف)، وفي تلك الحالة لابد أن يكون لدينا موضوع - أيضاً - في شكل المعرفة ذاتها. ونحن نفعل هذا ويكون علينا ألا ننطلق من فعالية المعرفة، من المعرفة الحقيقية فإنه لا يوجد شئ يعود استبعادنا الموضوع الآخر الذي هو ليس هدفاً لنا لبحثه، ومن ثم نتمسك بموضوعنا. وسوف يتضح أكثر - ونحن نتابع غرضنا - أن معرفة موضوعنا سوف يبرر في ذاته أيضاً ذاته على أنه المعرفة. وذلك أنه في المعرفة الحقة والحقيقية يكمن بتبرير المعرفة ويجب أن يكمن، يجب أن يقال هذا مسبقاً، وذلك أن قولنا

هذا هو بكل بساطة لغو، على نحو ما أنه يمكننا أن نعرف مسبقاً أن الطريقة المرغوب فيها، الرغبة في المعرفة مثل المعرفة الفعلية هي من نافلة القول لأنها حافلة بالعبث ضمنياً. وإذا نحن في ظل سيرورة المعرفة نتصور لأنفسنا عملية خارجية بحيث تدخل في مجرد علاقة آلية مع موضوع، أي يظل خارجه وهو ينطبق عليه على نحو براني وحسب، فإن المعرفة تنطرح في مثل هذه العلاقة كشئ فريد لذاتها، حتى أنه لا يصبح لأشكالها شئ مشترك مع صفات الشئ، ومن ثم فعندما نهتم بموضوع فإنها تظل وحسب في أشكاله، ولا تصل إلى الصفات الماهوية الجوهرية للموضوع، أي أنها لا تصبح معرفة حقيقية به. وفي مثل هذه العلاقة فإن المعرفة تتحدد كتناه، وعلى أنها متناهية، وفي موضوعها يظل شئ باطنياً من الناحية الماهوية الجوهرية، والذي فحواه لا يمكن التوصل إليه بالمعرفة ويكون غريباً على المعرفة والذي يجد هنا حده وغايته، وعلى هذا يكون محدوداً ومتناهياً. ولكن تناول مثل هذه العلاقة على أنها العلاقة الوحيدة أو على أنها النهائية أو المطلقة إنما هو فبركة خالصة وافتراضاً لا مبرر له من جانب (الفهم). إن المعرفة الحقة - طالما أنها لا تظل خارج الموضوع، بل في الحقيقة تنشغل به - يجب أن تكون محايثة في الشئ، يجب أن تكون الحركة الحقة لطبيعته، ويكون التعبير عنها وحسب في شكل التفكير ويجري حملها إلى الوعي.

ولقد أشرنا الآن مؤقتاً إلى تلك النقاط الخاصة بالثقافة والتي هي في حالة مثل هذه المادة المطروحة أمامنا يجب في العصر الراهن تناولها على نحو ما هي عليه. فإذا ما تحدثنا على نحو صريح أو على نحو حق فإنه هنا وحسب يكون من البديهي أن القضية المطروحة في السابق والتي بمقتضاها فإن النظر في المعرفة لا يختلف عن النظر في موضوعها يجب أن تعد رائعة بدون أي تحفظ. لهذا فإنني سأشير في التو إلى المعنى العام الذي يجب به تناول الأطروحة المقترحة ألا وهي أدلة وجود (الله) والذي سوف نظهره على أنه المعنى الحق.

وحتى نشرع في الحديث عن المعرفة فإننا نقول إن (الإنسان) هو وعي

من الناحية الماهوية، وعلى هذا فإن ما هو مشعورية، المحتوى، التحددية التي لدى الشعور أو الإحساس هي أيضاً الوعي كشئ ماثل في شكل فكرة. وبفضل أن الشعور هو شعور ديني يكون هناك المحتوى الإلهي، ومن ثم فإنه من الناحية الماهوية شئ تكون لدينا معرفة به. لكن هذا المحتوى هو في ماهيته ليس إدراكاً حسياً أو فكرة حسية، إنه لا يوجد من أجل التخيل، بل من أجل الفكر وحسب، إن (الله) (روح)، و(للروح) وحسب، و(للروح) الخالصة وحسب، أي للفكر. وهذا هو جذر مثل هذا المحتوى، رغم أن التخيل وحتى الإدراك الحسي قد يصاحبانه فيما بعد، وهذا المحتوى ذاته قد يدخل في الشعور. إنه ارتقاء (للروح) المفكرة إلى ذلك الذي هو أوْج الفكر، إلى (الله) وهذا هو ما نود أن ننظر فيه ونبحثه.

وهذا الارتقاء بجانب هذا مغروس في طبيعة عقلنا. إنه أمر ضروري له، وهذه الضرورة هي التي لدينا أمامنا في هذا الارتقاء، وطرح هذه الضرورة ذاتها ليس إلا ما نسميه الدليل. ولهذا لا ينبغي لنا أن نبرهن على هذا الارتقاء من الخارج، إنه يبرهن على ذاته في ذاته، وهذا لا يعني سوى أنه بحكم طبيعته الخالصة أمر ضروري. وليس أمامنا إلا أن نبحث في سيرورته الخاصة، ونحن لدينا - لما كان هذا ضرورياً في ذاته - الضرورة، الاستبصار بالطبيعة التي يجب طلب شهادتها عن طريق الدليل.

المحاضرة الثانية

إذا كان المشروع الذي يُسمى عادة دليل وجود (الله) قد جرى فهمه في الشكل الذي طُرح به في المحاضرة الأولى فإن الاعتراض الرئيسي عليه يجب التخلص منه. وذلك أن طبيعة الدليل جرى طرحها على النحو التالي: إنها وحسب الوعي بالحركة الحقة للموضوع في ذاته. وإذا كان هذا التفكير مصاحباً بمصاعب في تطبيقه على الموضوعات الأخرى فإن هذه المصاعب سوف تختفي بالضرورة في حالة الموضوع الذي نحن مشغولون به، لأنه ليس موضوعاً سلبياً وخارجياً، بل هو حقاً حركة ذاتية، إنه ارتفاع (الروح) إلى (الله)، إنه فعالية، إنه اتباع لمسار معين، إنه سيرورة، ومن ثم ففيه ذلك الإجراء الضروري الذي يشكل الدليل والذي يجب تناوله ودراسته وحسب حتى نتبين على أنه يتضمن الدليل. ولكن تعبير الدليل يحمل معه بشكل محدد تماماً فكرة مجرد خط ذاتي من التفكير يجب اتباعه لفائدتنا، يجب اتباعه للسماح لتصوره على نحو ما يتقرر على أنه كاف في ذاته بصرف النظر عن أي محاولة لفحص هذه الفكرة المقابلة والتخلص منها. وفي هذه المحاضرة - إذن - يجب علينا أولاً أن نتوصل إلى فهم طبيعة الدليل بصفة عامة، وبتحديد خاص بالنسبة لذلك الجانب منه الذي نطرحه هنا جانباً ونستبعده. وليست مهمتنا أن نؤكد أنه لا يوجد أي دليل من النوع المشار إليه، بل نعيّن حدوده، وأن نتبين أنه ليس إلا الشكل الوحيد للدليل على أن يسود التفكير الزائف. وهذا مقترن بالتقابل المرسوم بين المعرفة المباشرة والمعرفة غير المباشرة، وفيه في زماننا فإن الاهتمام الكبير متركز في الاقتران بالمعرفة الدينية بل حتى الإطار الديني للعقل ذاته والذي يجب على هذا تناوله بالمثل.

والتمييز الذي سبق لنا أن لمسناه فيما يتعلق بالمعرفة يتضمن أن هناك نوعين من الدليل يجب إدخالهما في الاعتبار، منهما نوع واضح أنه الذي نستخدمه ببساطة كمُعِين للمعرفة، كشئ ذاتي والذي نشاطه وحركته لهما

مكانتهما داخل نفوسنا، وأنهما ليس الحركة الفريدة للشئ الذي نبحث فيه. ولما كان هذا النوع من الدليل يجد مكاناً في المعرفة العلمية للأشياء المتناهية ومحتواها المتناهي فإنه يصبح واضحاً عندما نبحث طبيعة الإجراء بدقة أشد. ومن أجل هذا الغرض دعونا نضرب مثلاً من علم فيه منهج الدليل هذا مطبق على نحو معترف به في شكله الأكثر اكتمالاً. وإذا نحن برهنا على قضية هندسية فإن كل جزء من الدليل يجب من جهة أن يجري تبريره داخل ذاته، وكذلك عندما نحل عملية مساواة في الجبر. وعلى أي حال من جهة نجد أن المسار الكلي للإجراء يتحدد وينال تبريره من خلال الهدف الذي لدينا (نحن) في اقتران بهذا، ولأن تلك الغاية ننالها بمثل هذا الإجراء. ولكننا على وعي تماماً بأن ذلك الذي تطورت قيمته الكمية من المساواة، لم يسر كشئ واقع خلال هذه العمليات لنصل إلى الكمية التي يحوزها، وذلك القدر للخطوط الهندسية والزوايا وما إلى ذلك لم يسْرِ ولم يتواجد من سلسلة القضايا التي وصلنا إليها على أنها تمثل نتيجة. والضرورة التي نتبينها في مثل هذا الدليل تنطبق في الحقيقة على الخواص الجزئية للموضوع ذاته، هذه العلاقات الخاصة بالكم التي تخصه بالفعل، لكن التقدم في ارتباط الواحد بالآخر هو شئ يسير على نهج داخلنا تماماً، إنه سيرورة لتحقيق الهدف الذي هو نُصْب أعيننا، ألا وهو أن نتمعّن في معنى الشئ، وليس مساراً فيه يصل الموضوع إلى علاقاته الفطرية وعلاقتها. إنها لا تخلق ذاتها، وهي ليست مخلوقة، حيث أننا نخلقها وعلاقاتها في سيرورة أن ننال استبصاراً فيها.

وبجانب الدليل الحق حيث أن طابعه الماهوي - وذلك هو كل ما هو ضروري لغرض بحثنا - قد ظهر، فإننا نجد أكثر أنه في نطاق المعرفة المتناهية فإن مصطلح الدليل ينطبق أيضاً على ما هو ليس إلا ما يدل على شئ - وذلك مع مزيد من البحث الدقيق - إنه ينطبق على ما هو ليس إلا ما يدل على الإشارة إلى فكرة، إلى قضية، إلى قانون وهكذا في التجربة. والدليل التاريخي لا نحتاج إليه من وجهة نظر نبحث فيها المعرفة حتى نطور المسألة بالتفصيل، وهو من أجل مادته يعتمد على التجربة، أو بالأحرى على التصور. فإذا نظرنا للمسألة من جهة فإنه لا يوجد أي

اختلاف أن الدليل له مرجعية إلى إدراكات خارجية وبديهياته، والحجاج أي ممارسة الفهم الحق الذي يراعي العلاقة الموضوعية للظروف والأفعال، يجعل هذه المعطيات فروضاً مسبقة وفروضاً أساسية، تماماً بمثل ما أن نقده للبديهيات قد تم برسم نتائجه. ولكن طالما أن الحجة والنقد يشكلان جانباً ماهوياً آخر للدليل التاريخي، فإن مثل هذا الدليل يتناول معطياته على أنها أفكار الناس الآخرين، والعنصر الذاتي يدخل مباشرة في المادة، وإن الاستدلال وتربيط تلك المادة هما بالمثل الفعالية الذاتية، حتى أن مسار المعرفة وفاعليتها لهما المقومات المختلفة تماماً من المسار الذي تتبعه الظروف ذاتها. وبالنسبة للأشياء البارزة في التجربة اليومية نجد أن هذا هو موضع الاهتمام بالتأكيد في المقام الأول بالإدراكات الحسية، الملاحظات الجزئية وما إلى ذلك أي موضع الاهتمام بنوع المادة المشار إليها وحسب، لكن أهميتها يكون بالبرهنة أكثر على أنه يوجد في (الطبيعة) وفي (الروح) من الأجناس والأنواع، أي القوانين والقوى والملكات وأوجه النشاط كما هي واردة في العلوم. ونحن نمر بالتأملات الميتافيزيقية أو السيكولوجية العامة عن العنصر الذاتي للإحساس الخارجي والباطني الذي يصاحب الإدراك الحسي. وعلى أي حال فإن المادة طالما أنها تدخل في العلوم ليست متروكة لنفسها كما في الحواس والإدراكات الحسية. بل الأمر بالعكس، فمحتوى العلوم - الأجناس والأنواع والقوانين والقُوَى وما إلى ذلك - إنما ينبني من تلك المادة والتي ربما تُسَمَّى من قبلُ باسم الظاهرة، بتجميعها من خلال تحليل ما هو عام، مع تنحية ما ليس ماهوياً، واستبقاء ما يسمى ماهوياً، بدون أي اختبار مؤكد يجري تطبيقه للتمييز بين ما يُعد غير ماهوي وما هو ماهوي. وهناك إقرار بأن ما يجري تصوره لا يصنع بذاته هذه التجريدات، لا يقارن أجزاءها (أو أوضاعها الجزئية، ظروفها، وما إلى ذلك)، أو نجمّع ما هو عام منها معاً، ولهذا فإن جانباً كبيراً من فعالية المعرفة هو أمر ذاتي، على غرار ما في المحتوى الذي اكتسب جانباً من تحديداته، على أنها الأشكال المنطقية، فهي نتاج هذه الفعالية الذاتية. وتعبير (المحمول) أي الصفة أو العلاقة، هذا إذا كان الناس لا يزالون يستعملون هذا التعبير الفج يدّل مباشرة على هدف ذاتي هو عزل خواص

لاستخدامنا إياها في تحديد الفروق، بينما الخواص الأخرى التي توجد بالمثل في الشئ يجري تنحيتها جانباً. وهذا التعبير يجب اعتباره فجاً، لأن تحديدات الأجناس والأنواع تنساب مباشرة لشئ هو ماهوي وموضوعي، وليس على أنه يوجد وحسب من أجلنا نحن الذين نحدد الفروق والتمايزات. وربما أيضاً على وجه اليقين نعبر عن أنفسنا بقولنا إن الأجناس تترك جانباً في نوع واحد خواصاً توضع في نوع آخر، أو أن الطاقة في شكل واحد من تجلياته ينحي جانباً الظروف الماثلة في شكل آخر، وإن هذه الظروف إنما تظهر على أنها غير ماهوية، وأنها من ذاتها غير ماهوية، وهي من ذاتها تكفّ عن شكل تجليها، وتنسحب إلى اللافاعلية أو الاحتوائية الذاتية، وعلى هذا - على سبيل المثال - فإن قانون حركة الأجرام السماوية ينفذ في كل موضع مفرد وكل لحظة حيث يشغل الجرم السماوي ذلك الموضوع، وبهذا التجريد المتواصل وحده يظهر ذاته على أنه قانون. وإذا نحن نظرنا - هكذا - إلى التجريد باعتباره مغالاة موضوعية إلى هذا المدى البعيد فإنه لا يزال مختلفاً جداً عن الفعالية الذاتية ومنتجاتها. إن الفعالية الموضوعية تترك الجرم السماوي يسقط مرتداً بعد التجريد من هذا الموضع الخاص وهذه اللحظة الخاصة إلى موضع مغاير خاص ولحظة خاصة من الزمن، على نحو ما قد تظهر الأجناس في النوع في الأشكال العَرضية أو غير الماهوية الأخرى وفي الخصوصية الخارجية للأفراد. ومن جهة أخرى فإن التجريد الذاتي يبعث القانون مثل الأجناس في كليتها ككلية ويجعله يوجد ويحفظه في شكل، يحفظه في العقل.

وفي أشكال المعرفة هذه التي تتقدم من مجرد الدلالة إلى الدليل، من الموضوعية المباشرة إلى المنتجات الخاصة، فإن الضرورة يمكن استشعارها للنظر صراحة في المنهج، في الطبيعة وهيأة الفعالية الذاتية، لكي يمكن اختبار مزاعمها وإجرائها، وذلك أن هذا المنهج له خصائصه وأنواع التقدم المختلفة تماماً عن خصائص وسيرورة الموضوع في ذاته. ودون الدخول بشكل أكثر تفصيلاً في طبيعة هذا المنهج الخاص بالمعرفة يتضح على نحو مباشر - من خاصية مفردة نلاحظها نحن فيه - أنه طالما أنه يظهر على أنه مهتم بالموضوع بمقتضى الأشكال الذاتية، فإنه يكون

قادراً وحسب على استيعاب علاقات الموضوع. لهذا فإن من عدم الجدوى أن نبدأ التساؤل عما إذا كانت هذه العلاقات هي علاقات موضوعية وحقيقية أم أنها ذاتية ومثالية فقط، ناهيك عن حقيقة مثل هذه التعبيرات: الذاتية والموضوعية، الواقعية والاصطباغ المثالي هي ببساطة تجريدات ضبابية. إن المحتوى - سواء كان موضوعياً أو مجرد أمر ذاتي، سواء كان حقيقياً أو مثالياً، يظل دائماً هو هو، يظل تجميعاً للعلاقات، وليس شيئاً في ذاته ولذاته، أو ليس فحوى الشئ أو اللامتناهي والتي يجب أن تفعله المعرفة. فإذا كان ذلك المحتوى للمعرفة مما يجري تناوله بالمعنى المنحرف على أنه يحتوي علاقات وحسب، وهذه تُفهم على أنها ظواهر أو علاقات مع ملكة المعرفة الذاتية، وهي يجب دائماً - إلى آخر مدى من النتائج - أن تُدْرَك على أنها تمثل التقدم العقلي العظيم الذي حققته الفلسفة الحديثة، من أن حالة التفكير، حالة البرهنة، حالة معرفة اللامتناهي التي جرى وصفها تبرهن على عجزها عن الوصول إلى ما هو خالد وإلهي.

وما طرحناه في العرض السابق بشأن المعرفة بصفة عامة وخاصة ما يرتبط بالمعرفة المفكرة (وهي وحدها ما نهتم به) ويرتبط بالدليل، يرتبط باللحظة الرئيسية في تلك المعرفة، قد نظرنا إليه من وجهة نظر نتبين منها أنها حركة فعالية التفكير التي هي خارج الموضوع والمختلفة عن تطور الموضوع ذاته. وهذا التعريف قد يكون في جانب منه مما جرى اعتباره كافياً لغرضنا ولكن من جانب آخر أيضاً يجب اعتباره على أنه الماهوي مقابل الأحادية الجانب القائمة في التأملات عن ذاتية المعرفة.

وفي التقابل بين سيرورة المعرفة والموضوع الذي يجب أن نعرفه يكمن تناهي المعرفة. ولكن هذا التقابل لا يجب أن نعده - في هذا المضمار - هو نفسه لا متناهياً ومطلقاً، ولا يجب أن نعد منتجاته على أنها ظواهر وحسب لمجرد تجريد الذاتية، ولكن إلى مدى تحدد هذه الأمور بذلك التقابل فإن المحتوى كمحتوى إنما يتأثر بالخارجية التي أشرنا إليها. ووجهة النظر هذه لها تأثير على طبيعة المحتوى وتثمر بصيرة محددة به، وبالعكس فإن الطريقة الأخرى من النظر إلى المسألة لا تعطينا شيئاً سوى المقولة التجريدية عما هو ذاتي والذي - على نحو أكثر - يجري تناوله على

أنه مطلق. وما نحصل عليه - هكذا - نتيجة الطريقة التي ننظر بها إلى الدليل من أجل الصفة العامة تماماً للمحتوى هي - إذا ما تحدثنا بصفة عامة - مجرد هذا: إن المحتوى طالما أنه يتحمل علاقة خارجة بالمعرفة فإنه هو ذاته يتحدد كشئ خارجي، أو - على نحو أكثر تحديداً - قائم في التجريدات من الخواص المتناهية والمحتوى الرياضي على هذا النحو هو الجِرْم من الناحية الماهوية والأشكال الهندسية تشغل المكان، ومن ثم ففيها الخارجية باعتبارها مبدأها لأنها تتميز عن الأشياء الواقعية ولا تمثل سوى الفراغ الأحادي الجانب وحسب لهذه الأشياء، من تمايز عن امتلائها العيني، ومن خلالها تصبح في البداية واقعية. وكذلك العدد له وحدة من أجل مبدئه، وهو تجميع تعددية الوحدات المستقلة ومن ثم فهو مركب خارجي كامل. والمعرفة التي لدينا أمامنا هنا يمكن أن تحرز وحسب أكبر كمال لها في هذا الحقل، لأن ذلك الحقل لا يحتوي إلا على الكميات البسيطة والمحددة، واعتبارها الواحد على الآخر، والاستبصار بطبيعة ما هو دليل، وبالتالي ما هو راسخ وطيد، ويؤكد من أجل الدليل التقدم المنطقي للضرورة. وهذا النوع من المعرفة قادر على استنفاد طبيعة موضوعاته. والطبيعة المنطقية لسيرورة الدليل ليست - على أي حال - قاصرة على المحتوى الرياضي، بل هي تدخل في كل أقسام المادة الطبيعية والروحية، ولكننا نستطيع أن نلخص ما هو منطقي في المعرفة في الارتباط بالدليل بأن نقول إنه يتوقف على قواعد الاستدلال، وأدلة وجود (الله) هي لهذا من الناحية الماهوية استدلالات. والتقصي الواضح لهذه الأشكال ينتمي - على كل حال - من جهة إلى المنطق، وبالنسبة للباقي فإن طبيعة القصور الأساسي يجب أن يتأكد في مسار فحص هذه الأدلة التي نعتزم أن نتناولها. ويكفي في الوقت الراهن أن نلاحظ أكثر - مع ما قد سبق أن قيل - أن قواعد الاستدلال لها نوع من الأساس له طبيعة الاحصاء الرياضي. إن ترابط القضايا المطلوبة لتكوين نتيجة من القياس يتوقف على علاقات المجال الذي يشغله كل منها بالنسبة للقضايا الأخرى والتي تعد بحق تماماً أعظم أو أدنى. والمدى المحدد لمثل هذا

المشاركة هو ما يحدد صوابية المقدمة الصغرى [١٣]. والمناطقة الأقدمون مثل لامبرت [١٤] وبلوكويت [١٥] قد بذلوا جهداً لاختراع مدّونة رمزية بها يمكن رد العلاقة المشار إليها إلى علاقة الهوية، أي إلى علاقاة المساواة الرياضية التجريدية، وذلك حتى يتبدى الاستدلال على أنه آلية نوع من الحسبان. وعلى أي حال فإن الطبيعة الأشد للمعرفة في مثل هذه الرابطة الخارجية للأشياء والتي هي في طبيعتها الخالصة خارجية في ذاتها، وسوف نتناولها حالياً تحت اسم المعرفة غير المباشرة وأن ننظر في المعارضة في أكثر أشكالها تحديداً.

بالنسبة لهذه الأشكال والتي نسميها الأجناس، القوانين، القوى وما إلى ذلك لا تنتصب المعرفة بالنسبة لها في علاقة خارجية، بل إنها بالأحرى نتاجات لها. ولكن المعرفة تطرح هذه الأشياء - كما سبق وبيَّنا - لا تنتجها إلا بالتجريد مما هو موضوعي، وجذر هذه الأمور في هذه المعرفة، لكنها منفصلة ماهوياً عما هو واقعي، بل هي أكثر عينية من الأشكال الرياضية، لكن محتواها يختلف ماهوياً عن المحتوى الذي حدث منه الانطلاق، والذي يجب أن يُشَكِّل أساس دليلها وحسب.

---

(١٣) القياس المنطقي يتكون من ثلاث قضايا: مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة. ويوجد في القياس ثلاثة حدود: حد أكبر وحد أصغر وحد أوسط مثال على ذلك:

كل الورود أزهار

كل الأزهار نباتات

إذن كل الورود نباتات

الورود: الحد الأصغر والنباتات الحد الأكبر ومن هنا فإن القضية الأولى هي المقدمة الصغرى (المترجم).

(١٤) جوهان هنريخ لامبرت (١٧٢٨ - ١٧٧٧) عالم رياضي وعالم فلك وفيلسوف ألماني علّم نفسه مجموعة من اللغات الشرقية. عضو أكاديمية ميونخ عام ١٧٥٩ وأكاديمية برلين عام ١٧٦٤ مؤسس علم قياس الشدة الضوئية (المترجم).

(١٥) جوتفريد بلوكويت (١٧١٦ - ١٧٩٠) فيلسوف وعالم منطق ألماني وهو عضو أكاديمية برلين ١٧٤٨ وضع أسس الحساب والعد بالرموز (المترجم).

وعنصر القصور في حال المعرفة هذا جرى الانتباه إليه في ارتباط بهذا الحال وجرى التعبير عنه في شكل مختلف عن ذلك الشكل المتبدي في طريقة النظر إليه، والذي يعلن أن منتجات المعرفة هي مجرد ظواهر، لأن المعرفة ذاتها ليست إلا فعالية ذاتية وحسب. وعلى أي حال فإن المحصلة العامة هي هي نفسها، وعلينا الآن أن نتبين ما يُطْرَح ضد هذه النتيجة. إن ما هو محدد على أنه غير كاف لهدف (الروح) والذي هو التشرّب في طبيعتها الخالصة بما هو لا متناه، بما هو خالد، بما هو إلهي، هو فعالية (الروح) والتي تنطلق في التفكير عن طريق التجريد، عن طريق الاستدلال، عن طريق الدليل أو البرهان. وهذه النظرة - وهي نفسها نتاج حال التفكير المميز للعصر - قد قفزت متخطية إلى الطرف الآخر بإطلاق المعرفة اللادليلية المباشرة، الإيمان الفطري الذي هو بدون روية، الشعور الخالي من الفكر، على أنه الطريق الوحيد لالتقاط الحقيقة الإلهية واستيعابها داخل ذات المرء. ولقد تأكد أن ذلك النوع من المعرفة غير الكافي للنوع الأسمى للحقيقة هو النوع الاستثنائي والوحيد للمعرفة والغرضان مترابطان بأوثق رباط. فمن جهة علينا أن نبحث ما تعهدنا بالنظر فيه، وعلينا أن نحرر تلك المعرفة من أحاديتها الجانبية، وإننا بفعلنا هذا فإننا في الوقت نفسه علينا أن نظهر بالحقائق والوقائع أنه يوجد نوع آخر من المعرفة غير ذلك النوع الذي طُرح على أنه النوع الوحيد. ومن جهة أخرى فإن الذريعة التي يطرحها الإيمان كإيمان ضد المعرفة هي تحامل أو ابتسار يحتل مكانة صارمة ومؤكدة لغاية لئلا نجعل البحث الأكثر دقة أمراً ضرورياً. وفي ضوء هذه الذريعة يجب أن نضع في أذهاننا أن الإيمان الحق البسيط غير المعقد كلما اتخذ ذرائع على نحو عقلاني في حالة الضرورة الملحة قل اتخاذه لها، وإن حالة الضرورة هذه لا توجد إلا من أجل مجرد إضفاء الطابع العقلي على الإيمان والتأكيد الشديد والإشكالي لهذا الإيمان.

ولكن لقد سبق لي في موضع آخر أن شرحت كيف تكون الأمور بالنسبة لذلك الإيمان أو بالنسبة للمعرفة المباشرة. وليس ممكناً في مقدمة أي محاولة نتناول فيها في الوقت الراهن براهين وجود (الله) تنحية الموقف الذي يتخذه الإيمان جانباً، والنقاط الرئيسية التي منها يجري نقده والمكانة التي يجب أن ننسبها له يجب أن نضعها - على الأقل - في الحسبان.

المحاضرة الثالثة

لقد سبق أن لاحظنا أن تأكيد الإيمان الذي علينا أن نتحدث عنه قائم خارج الإيمان البسيط الأصيل. إن هذا الإيمان البسيط الأصيل طالما أنه تقدم إلى المعرفة الواعية وطالما أحرز بالتالي وعياً بالمعرفة فإنه يسارع إلى المعرفة وكله ثقة بها، لأنه ممتلئ من قبل باطنياً باليقين بذاته، إنه واثق من نفسه، وهو راسخ وطيد في نفسه. غير أننا معنيون بالأحرى بالإيمان طالما أنه يتخذ موقفاً إشكالياً تجاه المعرفة العقلية ويعبر عن نفسه بطريقة أشكالية حتى ضد المعرفة بصفة عامة. ومن ثم فإنه ليس إيماناً ذلك الذي يعارض نفسه بنوع آخر من الإيمان. إن الإيمان (أو الاعتقاد) هو ما هو مشترك في الاثنين، ومن ثم فإنه المحتوى الذي يحارب ضد المحتوى. لكن هذه الحقيقة التي تتعلق بالمحتوى في التو تحمل معها المعرفة. فإذا كان الأمر على نحو آخر فإن الإطاحة بحقيقة الدين والدفاع عنه لا يمكن تحقيقهما بأسلحة خارجية هي بالضبط أجنبية عن الإيمان والدين على نحو ما هي أجنبية بنفس القدر عن المعرفة. إن الإيمان الذي يرفض المعرفة كمعرفة إنما هذا لسبب واحد هو هذا الخلو من المحتوى، وحتى يمكننا الشروع في الحديث فإننا نقول إنه يجري تناول الإيمان على نحو تجريدي بصفة عامة حيث أنه يعارض نفسه بالمعرفة العينية، يعارض نفسه بالمعرفة العقلية بدون الرجوع إلى المحتوى. ولما كان الإيمان قد تجرد هكذا من المحتوى فإنه يجري نقله إلى بساطة الوعي الذاتي. وهذا الإيمان يكون في بساطته طالما أنه بلا أي امتلاء أصلاً [١٦]، وما هو محتوى في المعرفة هو تحدد الشعور. إن تأكيد الإيمان التجريدي إنما يفضي هكذا في التو إلى شكل الشعور، حيث أن ذاتية المعرفة تُخَنْدق ذاتها كما لو كانت في مأزق لا مهرب منه. ونقاط الأمرين يجب إدراجها

(١٦) الجملة في الأصل مثبتة وهذا لا يتفق مع السياق فجعلناها منفية (المترجم).

بإيجاز ومن هذا تتضح أحادية جانبهما وبالتالي عدم حقيقة الهيئة التي يتأكدان بها لكي يكونا تحددين أساسيين. فإذا بدأنا بالإيمان فإننا نقول إنه يبدأ من هذا: إن بطلان المعرفة بقدر اهتمام الحقيقة المطلقة قد تبدى. ولهذا فإننا نرغب في أن نبدأ بترك الإيمان في قبضة هذا الافتراض وأن نتبين بالتالي الإيمان في حد ذاته.

ونحن نقول أولاً إذا كان التعارض سيجري تصوره على أنه نوع عام مطلق على غرار التعارض بين الإيمان والمعرفة - على نحو ما نسمع أن الأمر قد طرح هكذا - فيجب أن نتبين وجود خطأ في هذا التجريد بشكل مباشر. ذلك أن الإيمان ينتمي إلى الوعي، إننا نعرف ما نؤمن به، بل إننا نعرف عنه على وجه اليقين. ومن هنا يتضح في التو أن من العبث أن نريد فصل الإيمان عن المعرفة على نحو عام بهذا الشكل.

غير أن الإيمان يُسمى الآن المعرفة (المباشرة)، وبالتالي يجب تمييزه تمييزاً تاماً عن المعرفة غير المباشرة والتي تطرح أمراً غير مباشر يتوسط بينهما. ولما كنا في هذه المرحلة نترك - من جهة - البحث التأملي لهذه التصورات لكي نظل داخل المجال الحق لهذا النوع من اليقين، فإننا سوف نعارض هذا الانفصال الذي يتأكد أنه مطلق، وحقيقة أنه لا يوجد فعل للمعرفة أكثر من وجود أي فعل للإحساس أو التصور أو الإرادة، لا توجد فاعلية، لا توجد خاصية، أو لا توجد أي حالة لها صلة (بالروح) لا يكون فيها توسط ولا تقيم هي توسطاً، تماماً بمثل أنه لا يوجد موضوع آخر في (الطبيعة) أو (الروح) - مهما يكن - في السماء أو الأرض، أو تحت الأرض، لا يشمل في داخله صفة التوسط وكذلك صفة المباشرية. وهناك حقيقة كلية هي أن الفلسفة المنطقية [١٧] تطرح هذا - ويمكننا أن نضيف مع عرض ضروريتها التي لا تحتاج هنا إلى نشدانها - في الدائرة

(١٧) لأول مرة ينطرح مثل هذا التعبير الغريب: الفلسفة المنطقية .. فالطرح هكذا يعني أن هناك فلسفة غير منطقية .. فالفلسفة لا توصف بأنها منطقية أو غير منطقية .. إن الفلسفة هي فلسفة، حكمة: والله العلي القدير آتى داود (الحكمة وفصل الخطاب) (المترجم).

الكاملة الخاصة بأشكال التفكير. وبالنسبة لمسألة الإحساس، سواء انتمى إلى الإدراك الخارجي أو الباطني - فإن هناك إقراراً بأنه متناهٍ، أي أنه لا يوجد إلا على أنه توسط من خلال ما هو شئ آخر غير الإحساس. وبالنسبة لهذه المسألة، بل وأكثر من هذا بالنسبة للمحتوى الأكبر (للروح)، فإننا نقر بأنها تستمد طابعها الماهوي من المقولات، وأن طبيعة هذه الصفة واضحة - في المنطق - على أنها خاصية لحظة التوسط المشار إليها من قبل دون انفصال في ذاتها. ولكننا نتوقف هنا لنوجه الانتباه إلى الحقيقة الكلية المطلقة التي يمكن أن تفهم بها الحقائق بأي معنى وبأي دلالة. وبدون الانخراط في ضرب الأمثال سنكتفي هنا بشئ واحد قائم هو الأقرب منا.

إن (الله) هو الفعالية، الفعالية الحرَّة التي تربط ذاتها بذاتها، وتظل مع ذاتها. والعنصر الماهوي في الفحوى أو تصور (الله)، أو، من أجل تلك المسألة، في كل فكرة عن (الله)، فإنه (هو) هو (نفسه هو)، إنه توسّط (نفسه هو) مع (نفسه هو). فإذا جرى تعريف (الله) وحسب على أنه (الخالق)، فإن فعاليته (هو) يجري النظر إليها وحسب على أنها الخروج من ذاتها، على أنها توسع لذاتها خارج ذاتها، على أنها تنتج ما هو حسي أو مادي بدون أي رجوع إلى ذاتها. والنتاج هو شئ مختلف عنه (هو)، إنه العالم، وإدراج مقولة التوسط تحمل معها في التو فكرة أن (الله) يجب أن يكون من خلال توسط العالم، وعلى الإنسان في كل الأمور أن يقول بصدق إن (الله) هو (الخالق) للعالم وحسب، أو ما يخلقه (هو). وهذا وحده هو مجرد لغو أجوف، وذلك أن مقولة "ذلك الذي خُلق" هو نفسه المتضمن مباشرة في المقولة الأولى ألا وهي مقولة (الخالق). ومن جهة أخرى إن المخلوق يظل بقدر ما يهم في الفكرة العادية عنه على أنه عالم خارج (الله)، على أنه (آخر) قائم مقابله ضده (هو)، حتى أنه (هو) يوجد بعيداً نائياً عن ذلك العالم، بمعزل عن ذلك العالم، في ذاته ولذاته (هو). ولكن في (المسيحية) لا يوجد أي صدق في أنّ علينا أن نعرف (الله) وحسب على أنه خالق، فعالية، وليس (روحاً). والحقيقة هي بالأحرى أنه بالنسبة لهذا الدين فإن الوعي الصريح بأن (الله) هو (روح) هو أمر فريد، الوعي بأنه (هو) حتى باعتباره هو (هو) في ذاته ولنفسه (هو) يربط (نفسه هو)

- كما هو الواقع - (بالآخر) الذي هو (آخر) (بالنسبة لنفسه هو) (وهو ما يسمى الابن)، (بنفسه هو) حتى أنه يربط (نفسه هو) في (نفسه هو)، على أنه الحب، ومن الناحية الماهوية فإن هذا الحب هو التوسط مع ذاته. إن (الله) في الحقيقة هو (خالق) العالم، وهذا محدد بما فيه الكفاية. لكن (الله) هو أكثر من هذا، إنه (هو) (الله) الحق في أنه (هو) هو توسط (نفسه هو) مع (نفسه هو)، وهو هذا الحب (١٨).

إذن فإن الإيمان طالما أن (الله) بالنسبة له هو موضوع وعيه لديه هذا التوسط لموضوعه، تماماً حيث أن الإيمان، حيث أنه يوجد في الفرد لا يوجد إلا من خلال التعاليم والتدريب، تعليم وتدريب الناس، ولكن أكثر من خلال تعليم وتدريب لإبراز (روح الله) ولا يوجد إلا من خلال سيرورة التوسط هذه يكمن الإيمان، - مثل الوعي بصفة عامة - الإيمان الذي هو علاقة ذات بموضوع هو تجريدي تماماً سواء كان (الله) هو موضوعه أو مهما يكن الشئ أو المحتوى الذي قد يكون موضوعه، ومن ثم فإن الإيمان - أو المعرفة - لا يوجد إلا من خلال توسط موضوع ما. وإلا كانت لدينا هوية جوفاء، إيمان أو معرفة بلا شئ.

ولكن وبالعكس توجد هنا الحقيقة الأخرى وهي بالمثل أنه لا يمكن أن يوجد شئ هو نتاج التوسط وحسب وبشكل متفرد. وإذا نحن تمعَّنا فيما نفهمه من معنى المباشرية فسوف نتبين أنها يجب أن توجد في ذاتها بدون أي تباين أو اختلاف، على غرار ذلك الذي من خلاله ينطرح التوسط في التو. إنها المرجعية البسيطة للنفس، وهي - هكذا - في شكلها المباشر مجرد (وجود). والآن فإن كل المعرفة، المتوسطة والمباشرة، وفي الحقيقة كل شئ آخر، مهما تكن الأمور (قائمة وموجودة)، وأنها على نحو (ما هي موجودة) هي نفسها - على الأقل - الشئ في أقصى تجريده حتى لا يستطيع المرء أن يقول عنه أي شئ. وحتى لو كانت ذاتية وحسب، مثل الإيمان أو المعرفة، فهي رغم كل شئ محمول أو صفة (الوجود) الذي يمت لها،

(١٨) جاء في الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخفياً (فأحببت) أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني" (المترجم).

على نحو ما أن مثل هذا (الوجود) يتعلق بالموضوع الذي لا يوجد إلا في الإيمان أو المعرفة. والاستبصار المتضمن في هذه النظرة هو من النوع البسيط للغاية. ومع هذا يمكن أن ينفد ضميرنا بالنسبة للفلسفة لا لشئ سوى هذه البساطة، طالما أننا ننتقل من الامتلاء والدفء اللذين يخصان الإيمان إلى تجريدات مثل (الوجود) والمباشرية ولكن - في الواقع - فإن هذا ليس خطأ الفلسفة، بل الأمر بالعكس، هو ذلك اليقين المتعلق بالإيمان والمعرفة المباشرة الذي يستند على هذه التجريدات. وفي هذه الحقيقة، وهي: أن الإيمان ليس معرفة مباشرة، وهناك تكمن القيمة الكلية للمسألة، والتدليل على هذا. ولكننا نتأتى أيضاً إلى المحتوى، أو بالأحرى، إننا لا يمكن أن نتأتى بالمثل إلا إلى علاقة بمحتوى، علاقة بمعرفة.

ونحن نلاحظ أكثر أن المباشرية في المعرفة، والتي هي الإيمان، لها ..ه الصفة من أن الإيمان يعرف ما فيه تؤمن به المعرفة، لا على نحو عام وحسب، لا بمعنى أن هناك فكرة أو معرفة وحسب خارج الإيمان، بل يعرف الإيمان بيقين. وفي هذا اليقين يكمن عصب الإيمان. وهنا نواجه تفرقة أخرى، إننا نميز أكثر الحقيقة عن اليقين. إننا نعرف تماماً أنه جرت معرفة الكثير، وهي معرفة جرت بيقين، ومع هذا ليست حقيقية. لقد عرف الناس بما فيه الكفاية أن هذا يقين، ولا يزال الملايين يعرفون أن هذا يقيني، ولنأخذ مثلاً تافهاً، إن الشمس تدور حول الأرض. زيادة على ذلك فإن المصريين آمنوا بالشمس وعرفوها على وجه اليقين، وأن العجل أبيس هو إله عظيم أو هو أعظم الآلهة، بينما فكر اليونانيون بنفس الطريقة بالنسبة لجوبتر كبير الآلهة، بمثل ما أن الهندوس لا يزالون يعرفون على وجه اليقين أن البقرة هي إله وهناك سكان آخرون في الهند والمغول وأجناس أخرى أن رجلاً، هو الداي لا ما هو إله. ولقد جرى الإقرار بهذا اليقين. وجرى التعبير عنه وتأكيده. والإنسان يمكن أن يقول بالمثل تماماً إنني أعرف شيئاً على وجه اليقين، إنني أؤمن به، إنه حقيقي. وإن كل إنسان آخر في الوقت نفسه يجب أن يُسْمَح له بحق القول نفسه، لأن كل فرد هو (أنا)، كل فرد يعرف، كل فرد يعرف على وجه اليقين. ولكن هذا الإقرار الذي لا يمكن تجنبه إنما يعبر عن حقيقة أن هذه المعرفة، المعرفة على وجه

اليقين، هذا التجريد قد يكون له محتوى من النوع الأكثر تنوعاً وتناقضاً، ودليل المحتوى يجب أن يكمن وحسب في هذا التأكيد بأنه يقين، إنه تأكيد بأنه إيمان. ولكن ما سيتأتى للإنسان أن يقوله: إن ما أعرفه وحسب وأعرفه على وجه اليقين هو حقيقي، إن ما أعرفه على وجه اليقين هو حقيقي لا لشئ سوى أنني أعرفه على وجه اليقين. والحقيقة إنما تقول بشكل أبدي ضد مجرد اليقين، فلا اليقين ولا المعرفة المباشرة ولا الإيمان قادرة كلها على أن تقرر ما هي الحقيقة. و(المسيح) وجّه عقول (الحواريين) و(تلامذته) بعيداً عن اليقين المرئي المباشر الأصيل الذي استمدوه من حضوره (هو) المباشر، من أقواله (هو) وكلماته (هو) التي سمعوها بآذانهم واستوعبوها من خلال حواسهم ومشاعرهم، بعيداً عن مثل هذا الإيمان ومثل مصدر الإيمان هذا إلى الحقيقة، والتي لا يجب أن يقادوا إليها إلا في المستقبل ومن خلال (الروح). وذلك أن الحصول على أي شئ إضافي لهذا اليقين الذي بلغ الذروة الكبرى وهو مستمد من مصدر فوق ما يشار إليه لا يوجد شئ سوى ما هو موجود وحسب في المحتوى نفسه.

والإيمان - طالما أنه يتحدد إلى حد بعيد على أنه المعرفة المباشرة وهو يتميز عما يتم من خلال توسط - إنما يرتد بنفسه إلى النزعة الصورية التجريدية التي سبقت الإشارة إليها. وهذا التجريد لا يُمكن وحسب من رفع اليقين الحسي إلى الإيمان، ذلك اليقين الحسي من أنني أملك جسماً وأن هناك أشياء خارجي أنا، بل يُمَكِّن أيضاً من أن نستخلص أو نبرهن منه ما تكون عليه طبيعة الإيمان. ولكننا سنرتكب خطأ جسيماً في حق مجال الدين الذي يتحدد على أنه الإيمان إذا لم نر فيه إلا هذا التجريد. إن الإيمان يجب بالأحرى أن يكون ممتلئاً بالجوهر، يجب أن يكون محتوى، وهذا يجب أن يكون محتوى حقيقياً، إنه يجب أن يمحي منه محتوى من نوع اليقين الحسي من أن لي حساً وأن الأشياء يجري إدراكها بالحواس التي تحيط بي. يجب أن يحتوي الحقيقة، وهي حقيقة مختلفة تماماً عن الحقيقة التي سبق لنا أن ذكرناها، حقيقة الأشياء المتناهية الخاصة بالإحساس ويجب أن تنبع هذه الحقيقة من مصدر مختلف تماماً. والاتجاه السابق الذي يشير إلى الذاتية الصورية يجب أن يجد الإيمان كإيمان حتى على نحو

مفرط في الموضوعية، لأن هذه الموضوعية إنما تتعامل دائماً مع أفكار الأشياء، مع معرفة بها، مع حالة امتناع بالنسبة لبعض المحتوى. وهذا الشكل المتطرف من الذاتية، حيث يختفي الشكل المحدد للمحتوى وتصوره ومعرفته إنما هو محتوى الشعور. لهذا لا نستطيع أن نتجنب الحديث عنه أيضاً، إن هذا الشكل، زيادة على ذلك فإنه مطلوب في عصورنا، ليس الشعور من النوع البسيط والساذج بل نتيجة الثقافة، وهذا الشكل مستمد من أصول أو دواع هي نفسها التي سبقت الإشارة إليها.

المحاضرة الرابعة

كما سبق أن أشرنا في المحاضرة السابقة فإن شكل الشعور مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجرد الإيمان كإيمان. إن شكل الشعور هو الإرغام الأكثر تكثيفاً لارتداد الوعي الذاتي إلى ذاته، هو تطور المحتوى إلى مجرد تحددية للشعور.

ويجب استشعار الدين، يجب أن يوجد في الشعور، وإلا فلن يكون ديناً، إن الإيمان لا يمكن أن يوجد بدون الشعور، وإلا فلن يكون ديناً. يجب الإقرار بصدق هذه المسألة لأن الشعور ليس إلا ذاتيتي في بساطتها ومباشريتها - نفسي باعتبارها هذه الشخصية الموجودة وجوداً خاصاً. فإذا كان لدى الدين وحسب على أنه فكرة، فإن الإيمان سيتخذ شكل يقين عن هذه الأفكار، إن محتواه سيكون أمامي، إنه يظل موضوعاً ضدي، إنه لم يتحد بعد في هوية معي على أنه نفس بسيطة، إنني لست في نفاذ من خلالها ومن خلالها بحيث تشكل طابعي الكيفي المحدد. وإن الوحدة العميقة جداً لمحتوى الإيمان معي مطلوبة حتى يمكن أن تكون لي صفة أو جوهر، جوهرها. إنها تصبح شعوري. و(الإنسان) في مواجهة الدين لا يجب أن يستبقي شيئاً لنفسه لأن الدين هو النطاق العميق للحقيقة. والدين لا يجب لهذا أن يقتصر على أن يملك هذه (الأنا) باعتبارها تجريداً حتى الآن، والتي هي حتى وهي إيمان لا تزال بعد معرفة، بل يجب أن يمتلك (الأنا) في شخصيتها البسيطة، باستيعاب كليتها في ذاتها. والشعور هو هذه الباطنية التي لا تنفصل في ذاتها.

وعلى أي حال فإن الشعور مفهوم به أن تكون له خاصية أنه شئ فردي خالص، يروم للحظة واحدة، كشئ مفرد واحد في سيرورة مع آخر يوجد بعد ذلك الآخر أو بإزائه. غير أن القلب يعين الوحدة الكلية الشاملة للمشاعر في كلا كميات هذه المشاعر وأيضاً بالنسبة لديمومتها في الزمن. والقلب

هو البنية أو الأساس الذي يحتوي في ذاته ويحتفظ بالطبيعة الماهوية للمشاعر، في استقلال عن الطبيعة المفلاتة لتتابعها في الوعي. وفي هذه الوحدة المتماسكة الخاصة بالمشاعر - لأن القلب يعبر عن الدافع البسيط للروح الحية - فإن الدين قادر على النفاذ في الأنواع المختلفة للشعور، ويصبح بالنسبة لها الجوهر الذي يمسك ويسيطر ويحكم زمامها.

ولكن هذا ينقلنا إلى التأمل في أن الشعور والقلب على هذا النحو ليسا إلاَّ أحد الجوانب، أما الجانب الآخر فهو الأشكال المحددة للشعور والقلب. وعلى هذا علينا أن نتجه قُدُماً في التو ونقول: وكما أن الدين بقدر ما يكون حقاً على نحو قليل لأنه يوجد في المشاعر أو في القلوب بقدر ما إنه يتم الاعتقاد به ومعرفته على نحو مباشر وعلى وجه اليقين. وجميع الأديان حتى أشدها زيفاً وتفاهة توجد في مشاعرنا وقلوبنا بنفس القدر الذي توجد به تلك الأديان الحقة. هناك مشاعر غير أخلاقية، غير عادلة، إلحادية، وذلك بقدر ما توجد مشاعر خلقية، عادلة، ورعة. ومن القلب تنطلق الأفكار الشريرة والجريمة والزِّنا والاغتياب وما إلى ذلك، أي أن حقيقة أن الأفكار ليست سيئة بل خيرة لا تتوقف على أنها في القلب وتنطلق منه. وعلينا أن نتناول الشكل المحدد الذي يتخذه الشعور الذي هو في القلب. وهذا حقيقة بديهية بلغت من التفاهة أن المرء يتردد في التعبير عنها، لكن مما يشكل جانباً من الثقافة الفلسفية أن نحمل تحليل الأفكار حتى على امتداد التساؤل ورفض ما يُعد أبسط الأشياء وأشدها شيوعاً. وبالنسبة لذلك النمط الضحْل من التفكير أو (التنوير) الذي تمتلئ جرأته عبثاً، يبدو أنه لا يوجد معنى أو استحقاق لتذكر الحقائق التافهة ومنها على سبيل المثال ما يمكن أن يُحمل هنا إلى العقل، حقيقة أن (الإنسان) يتميز عن الحيوان الأعجم بملكة التفكير، بل يشاركه في ذلك الشعور. فإذا كان الشعور شعوراً دينياً فإن الدين هو صفته المحددة. وإذا كان الشعور شريراً، شعوراً سيئاً، فإن ما هو سوء وما هو شر هو صفته المحددة. وهذه الصفة المحددة هي التي تشكل محتوى الوعي، هي من الكلمات السابق استخدامها ممَّا يُسمى التفكير. إن الشعور هو شعور سيئ بسبب محتواه السيئ، والقلب يكون كذلك بسبب أفكاره الآثمة. والشعور هو الشكل العام لأشد أنواع المحتوى

اختلافاً وتبايناً. وعلى هذا فهو يستطيع بمثل أنه يفيد في تبرر أي من صفاته المحددة، لمحتواه، بقدر ما يستطيع أن يكون يقيناً مباشراً.

إن الشعور يجعل ذاته معروفة كشكل ذاتي، باعتباره شيئاً فيَّ أنا، بينما أنا هو ذات شئ ما. وهذا الشكل هو ذلك الذي هو بسيط، والذي يظل مكافئاً لذاته، ولهذا فهو غير محدد بالأفكار - في كل تباين للمحتوى - تجريد وجودي كفرد مفرد. إن التحددية أو الطابع الخاص للشعور هو - بالعكس - إن شرعنا في القول - مختلف بصفة عامة، لا يشبه بعض الأشياء الأخرى، إنه متعدد. ولهذا يجب تمييزه بوضوح عن الشكل العام والذي صفته الخاصة والمحددة أنه موجود، ويُنْظر إليه حسب مقتضاه هو. إن له شكل المحتوى الذي يجب أن يُعَدَّ "حسب جدارته"، ويُحكْم عليه حسب استحقاقه، وعلى هذه القيمة تتوقف قيمة الشعور. وهذا المحتوى - إذا ما شرعنا في القول - يجب أن يكون صادقاً ومستقلاً عن الشعور، بمثل ما أن الدين هو حق بمقتضاه - إنه هو ما هو في ذاته ضروري وكلي - (الشئ) أو الواقعة الحقة - والذي يطور ذاته إلى مملكة الحقائق والقوانين وكذلك لمملكة معرفتها وأساسها النهائي، (الله).

وسوف أبين في خطوط عريضة وحسب النتائج المترتبة إذا ما ارتفعت المعرفة المباشرة والشعور على هذا النحو إلى أن تكون مبدأ. إن تركيز المعرفة والشعور نفسه هو الذي يحمل معه للمحتوى البساطة والتجريد واللاتحددية. ومن ثم فإن المعرفة المباشرة والشعور كليهما يقلصان المحتوى الإلهي - سواء أنه محتوى ديني هكذا أو محتوى قانوني أو أخلاقي - إلى أقصى حد ممكن، يقلصان المحتوى إلى أشد الأمور تجريداً. وبهذا فإن تحدد المحتوى يصبح متعسفاً، ففي هذا التناقص لأقصى حد لا يوجد شئ محدد. وهذه نتيجة ثقيلة سواء من الوجهة النظرية أو الوجهة العملية وأساساً من الوجهة العملية، وذلك لأن تبرير النزوع والعمل فإن الدواعي ضرورية، إن ملكة التجادل يجب أن تظل بدون تدريب خالص، وأن تظل قليلة البراعة إذا كانت لا تعرف كيف تعزو أسباباً رائعة لما هو تعسّفي.

وهناك مَلْمَحْ آخر في الموقف حيث أن الانسحاب إلى المعرفة المباشرة وإلى الشعور يوضع تحت الأنظار ويتعلق بعلاقة الناس بالآخرين ورفاقيتهم الروحية. إن الهدف، الحقيقة الحقة أو (الشئ) هو الذي يكون في ذاته ولذاته كلياً، وهو هكذا ولهذا فهو للكل. وبالنسبة لما هو كلي بأقصى شكل فإنه ضمناً هو الفكر بصفة عامة، والفكر هو الأساس المشترك. والإنسان الذي يحمل نفسه إلى الشعور، إلى المعرفة المباشرة، إلى أفكاره الخاصة أو تأملاته الخاصة ينحصر في ذاته، على ما سبق لي أن قلت، في تجزئيته الخاصة، ويقطع كل رفاقية أو صلة جماعية مع الآخرين - والطريق الوحيد الذي أمامنا هو أن نتركه وحده. ولكن مثل هذا النوع من الشعور والقلب يجعلنا ننفذ على نحو أدق في طبيعة الشعور والقلب. إن الوعي بمحتوى والذي يقصر ذاته بمقتضى مبدئه الأول على شعوره الخاص ينحط على شكل محدد يخص الوعي الذاتي هذا، إنه يتمسك بذاته بصرامة كوعي ذاتي حيث يلزم التحددية، والنفس بالنسبة للوعي هي الموضوع الذي تطرحه أمام ذاتها، الجوهر الذي ليس له محتوى إلا كصفة أو نعت، كمحمول فيه، حتى أنه ليس العنصر المستقل الذي فيه تُحذف أو تفقد ذاتها. إن الذات هي ذاتها بهذه الطريقة حالة ثابتة قد سميت حياة الشعور. وفيما يسمى (السخرية) المقترنة به، فإن (نفسي) لا تكون تجريدية إلا في علاقة بذاتها، وهي في تمييز ذاتها عن محتواها تنتصب كوعي خالص بذاتها، وعلى أنها منفصلة عنه. وهذه الذات في حياة الشعور توجد بالأحرى في الهوية السابق ذكرها مع المحتوى، إنها الوعي المحدد فيها، وهي تظل على أنها هذه (الأنا) الفردية، تظل الموضوع وتظل غاية ذاتها. وهي (كأنا) فردية دينية تكون غاية ذاتها، وهذه (الأنا) الذاتية هي الموضوع والغاية بصفة عامة، وعلى سبيل المثال، ففي التعبير: أنا مبارك وطالما أن هذه البركة تكون من خلال الإيمان بالحق، فإن (الأنا) تمتلئ بالحق والحق يتخيلها. وهي تمتلئ بهذا الحنين فإنها لا تكون قانعة في ذاتها، غير أن هذا الحنين هو حنين الدين، وعلى هذا فهي تكون قانعة بحصولها على هذا الحنين في ذاته، ففيه يكون لديها وعي ذاتي بذاتها، وبذاتها على أنها نفس دينية. وهي لا تتجاوز ذاتها إلا في هذا الحنين،

وفيه تماماً تحتفظ بذاتها والوعي بكونها قد أُشْبِعَت، وفي ارتباط وثيق بهذا الوعي برضائها مع نفسها. لكن هذه الباطنية أو الجوانية تتضمن في الوقت نفسه الحالة المضادة القائمة في أشد إحساس تعس بالانقسام الذي يكابده القلب الخالص. وبينما أعتبر نفسي بصرامة أنني هذه (الأنا) الجزئية والتجريدية وأقارن دوافعي الخاصة وميولي وأفكاري بما يجب أن يملأ طبيعتي، فإنني قادر على الشعور بأن هذا التقابل هو تناقض مؤلم مع نفسي، والذي يصبح دائماً، بسبب أن (الأنا) باعتبارها أناي (أنا) الذاتية الجزئية تأخذ هذا على أنه هدفي والموضوع الخاص بنفسي عن نفسي باعتبارها نفسي الفردية. وهذا التأمل المحدد وحده هو الذي يمنعني من أن أمتلئ بالمحتوى الجوهري، أمتلئ (بالشئ) أو الواقعة الحقة، وذلك أنني في الواقعة الحقة أنسى نفسي، وفي الفعل الخالص الذي أصبح به مُسْتَوْعَباً فيه فإن التأمل في نفسي يختفي من تلقاء نفسه. وأنا لا أتميز كشئ ذاتي إلا في ذلك التعارض مع (الشئ) الذي يظل معي من خلال التأمل في نفسي. وفي حفاظي لنفسي على أن تكون خارج (الشئ) أو الواقعة الحرية، ولما كان هذا (الشئ) يشكل غايتي فإن الاهتمام الحقيقي ينتقل من الملاحظة الدقيقة (للشئ) إلى نفسي. وهكذا أواصل دون انقطاع تفريغ نفسي، وأتواصل في حالة التفريغ هذه. والضحالة التي تقترن بأعلى غاية يقتفيها الفرد ألا وهي المجهود الشديد والقلق بشأن رفاهية نفسه قد أفضت إلى أكبر تجلٍّ لا إنساني للواقع الواهن الخالي من الروح، ويمتد هذا من القلق الشديد للنزول إلى المعاناة التي تكابدها النفس من اليأس والجنون. ولقد كان هذا الوضع أشد في العصور السابقة عن أيامنا الأخيرة هذه عندما أصبحت للشعور بالرضا في الحنين اليد العليا على الشعور بالانقسام، وقد أدخل في النفس شعوراً بالرضا بل وحتى شعوراً بالسخرية ذاتها. واللاواقع في القلب مثل ذلك الذي أشرنا إليه ليس فراغاً وحسب بل هو أيضاً تضييقاً في النزوع القلبي. إنه هو حياته الذاتية الصورية الخاصة حيث يمتلئ بها، وهو لديه دائماً هذه (الأنا) الخاصة كموضوع وغاية له. و(الكلي) الحقيقي، (الكلي) في ذاته لذاته هو المتسع وهو القلب الذي يتسع باطنياً ولا يتم هذا إلا بالدخول في هذا، ويتسع بهذا العنصر الجوهري، والذي

هو معاً العنصر الديني والخلقي والتشريعي. وإذا تحدثنا بصفة عامة فإن الحب هو التخلي من جانب القلب عن الاقتصار على نقطة معينة فيه، وإن تقبله لحب (الله) هو تلقي ذلك التطور أو التكشف (لروحه هو) والذي يستوعب في ذاته كل المحتوى الحقيقي ويبتلع في هذه الموضوعية ما يكون مجرد شئ فريد بالنسبة للقلب. وفي هذا العنصر الجوهري فإن الذاتية - التي تعد في نظر القلب ذاته شكلاً أحادي الجانب - تكف عن ذاتيتها، وهذا يزود في الوقت نفسه الدافع للإطاحة بالذاتية. وهذا الدافع هو الدافع للعمل بصفة عامة، أو - إذا تحدثنا على نحو أدق - إنه الدافع للمشاركة في فعل المحتوى والذي هو إلهي في ذاته ولذاته ولهذا فهو محتوى له قوة وسلطان مطلقان. وعلى هذا فإن هذا هو ما يشكل الواقع أو الوجود الواقعي للقلب، وهو كلا الواقع الباطني وكذلك الواقع الخارجي معاً على نحو لا انفصال بينهما.

وهكذا عندما نكون قد ميزنا بين القلب غير المعقد - لأنه مدفون ومستوعب في (الشئ) أو الموضوع الحق - والقلب الذي في التأمل مشغول بوعي بذاته، ونحن نجد أن التمييز يشكل العلاقة التي يقف فيها القلب إزاء العنصر الجوهري. وطالما أن القلب يظل مع ذاته، وبالتالي يبقى خارج هذا العنصر فإنه بفضل فعله هو يكون قائماً في علاقة خارجية وعرضية مع هذا العنصر. وهذا الاقتران الذي يدفع القلب إلى أن يُعلن حقيقة ماهيته وأن يطرح القانون الذي يتفق مع شعوره الخاص، سبق لنا أن نوهنا به. وبالنسبة لموضوعية الفعل أي الفعل الصادر من العنصر الجوهري الحق فإن الذاتية تعارض الشعور، وبالنسبة لهذا العنصر الجوهري وبالنسبة للمعرفة المفكرة عن هذا العنصر تقوم المعارضة من جانب المعرفة المباشرة. وعلى أي حال لا نقبع لننظر في طبيعة العقل، بل نلاحظ ببساطة أن هذا العنصر الجوهري هو نفسه الذي تطرحه قوانين العدالة والأخلاقيات وأوامر (الله) والتي هي بطبيعتها (الكلي) الحق، ولها بالتالي جذرها وأساسها في نطاق الفكر. وإذا كانت قوانين العدالة والأخلاقيات تعد أحياناً مجرد أوامر تعسفية من جانب (الله) - والتي تعني في الواقع أنها لا عقلانية - فإنها لا تزال تأخذنا بعيداً جداً لتجعل هذا نقطة

انطلاقنا. لكن التعويل على أساس دائم وفحص القناعة هو معرفة مفكرة وذلك من جانب الذات الواعية والأمر يتعلق أيضاً بالتعويل على حقيقة المبادئ التي ينبغي أن تشكل للإنسان أساس الفعل. وبينما القلب البسيط غير المعقد يستسلم لهذه المبادئ، فإن بصيرته لا تزال غير متطورة، وإن أي تظاهر من جانبه من أجل الاستقلال أمر غريب عليه، بل إنه يصل إليها بالأحرى عن طريق السلطان، ومن ثم فإن هذا الجانب من القلب حيث تكون مزروعة هو المقر الوحيد للفكر الواعي، لأنه هو نفسه أفكار الفعل والعمل، وهي مبادئ كلية فطرية. وهذا القلب لا يستطيع - لهذا - أن يطرح أي معارضة لتطور ما يشكل أساسه الخاص، بأكثر مما يعمل بالنسبة لتلك الحقائق التي تمت إليه، والتي تظهر في البداية في ذاتها بالأحرى على أنها حقائق نظرية تتمسك بالإيمان الديني للقلب. وعلى أي حال فإن هذا التملك والكثافة التي تميزه ليسا هما في القلب من قبل إلا من خلال توسط التربية التي أثرت تأثيرها على فكره ومعرفته بمثل تأثيرها على الإرادة، وكذلك بدرجة أكبر على التطور اللاحق للمحتوى، والتبادل في دائرة أفكاره التي هي بسيطة فطرياً لتحل حيث توجد وهي تمثل أيضاً المعرفة القائمة على التوسط وقد حدث هذا التوسط في الشكل الواعي للفكر.

المحاضرة الخامسة

يمكننا أن نلخص ما سبق أن قلناه على النحو التالي: ينبغي على القلب ألا يخشى من أي خوف من المعرفة، وإن تحددية الشعور، محتوى القلب ينبغي أن يكون له شكل جوهري. إن الشعور أو القلب يجب أن يمتلئ (بالشئ) أو بالموضوع الحق، بما يوجد حقاً، وبالتالي سيكون له طابع متسع وحقيقي. ولكن (الشئ)، هذا العنصر الجوهري هو ببساطة حقيقة (الروح الإلهية)، وهو (الكلي) في ذاته ولذاته، وبالرغم من هذا بالضبط ليس هو (الكلي) التجريدي بل (الكلي) في التطور الذي ينتمي ماهوياً لذاته. إن العنصر الجوهري هو هكذا الفكر الضمني من الناحية الماهوية، وهو يوجد في الفكر، لكن ما يشكل الطبيعة الباطنية للإيمان نفسه يجب في الوقت نفسه أن يُعرف على أنه شئ ضروري ويجب أن يحصل على وعي بذاته ووعي بالطبيعة المقترنة بتطوره، وذلك إذا ما كانت هناك رغبة في معرفته على أنه ماهوي وحقيقي - طالما أن الإيمان لا يعود شيئاً ضمنياً وأنه مجرد شئ طبيعي، بل يجب اعتباره على أنه قد دخل مجال المعرفة بكل متطلباتها ومقتضياتها. لكن الفكر - هكذا - يوسع من نطاق ذاته ويبرهن على ذاته في الوقت نفسه، وإذا ما نحن تحدثنا بصفة عامة فذلك أن البرهنة تعني ببساطة الوعي بالترابط، وبالتالي الوعي بضرورة الأشياء، وبالنسبة لتصميمنا الراهن فإنه يعني الإقرار بالمحتوى الخاص في (الكلي) في ذاته ولذاته، وكيف أن هذه الحقيقة المطلقة ذاتها هي النتيجة، وبالتالي فهي الحقيقة النهائية لكل المحتوى الخاص. وهذا الاقتران والذي هو حاضر - هكذا - بالنسبة للوعي يجب ألا يكون حركة ذاتية للفكر خارج الحقيقة، بل يجب اتِّبَاع هذه الحقيقة، ويجب أن يفضّ معناه وضرورته والمعرفة هي هذا الفضّ أو الكشف عن الحركة الموضوعية للمحتوى، هي الفض أو الكشف عن الضرورة الباطنية التي تنتمي ماهوياً للمعرفة، وهذه المعرفة هي معرفة حقيقية لأنها في وحدة مع الموضوع.

وهذا الموضوع بالنسبة لنا يجب أن يكون رفع روحنا إلى مصاف (الله)، وهكذا فإنّه هو ما أشرنا إليه على أنه ضرورة الحقيقة المطلقة في شكل تلك النتيجة النهائية حيث يعود كل شئ إلى (الروح).

ولما كانت هذه الغاية تحتوي اسم (الله) فإن ذكر هذه الغاية قد يكون له تأثير سهل على إسباغ عدم الجدارة على كل ما قيل ضد الأفكار الزائفة للمعرفة، للعرفان، وللشعور وكل ما تم نيله في شكل تصور للمعرفة الحقة.

ولقد لوحظ من قبل أن التساؤل عما إذا كان عقلنا يمكن أن يعرف (الله) قد أصبح سؤالاً شكلياً، أي أنه جرت الإشارة إلى نقد المعرفة، نقد المعرفة العقلانية بصفة عامة، وهذا يقترن بطبيعة الإيمان والشعور على نحو أن ما هو مدرج تحت هذه العناوين الخاصة يجب فهمه بمعزل تماماً عن أي محتوى وهذا هو الحال الذي تتخذه المعرفة المباشرة، والتي هي نفسها تتحدث وثمرة شجرة المعرفة في فمها وتحول المشكلة إلى مجال شكلي نظراً لأنها تؤسس تبريرها لمثل هذه المعرفة، هذه المعرفة وحدها على تأملات تطرحها بالنسبة للبرهان والمعرفة الفلسفية، ونتيجة لهذا عليها أن تضع المحتوى اللامتناهي خارج نطاق تأملاتها لأنها لم تتجاوز فكرة المعرفة والعرفان المتناهيين. وبهذا الافتراض المسبق عن المعرفة والعرفان اللذين هما مجرد شيئين متناهيين نضع في المقابل المعرفة التي لا تظل خارج (الشئ) أو الواقع الحقيقي، ولكن والتي بدون أن تقدم أياً من صفاتها الخاصة تتوجه ببساطة في مسار الواقع الحقيقي، ولقد وجهنا الانتباه إلى العنصر الجوهري في الشعور والقلب، وبيَّنَّا - ونحن نتحدث بصفة عامة - أن هذه المعرفة توجد بشكل ماهوي للوعي والفكر الواعي، طالما أن حقيقتها عليها أن تعمل عملها فيما يشكل أقصى طبيعتها الباطنية. ولكن بفضل ذكر اسم (الله) فإن هذا الموضوع الذي تحدد على أنه المعرفة بصفة عامة، وكذلك على أنه دراستها، قد أُرْغم على الدخول في وضع مُتَدَنٍّ واقترن بتلك النظرة الذاتية للأشياء والتي يعد (الله) بالنسبة لها (أعلاها). وفيما سبق ذكره فإنه لما كان هذا الجانب للمسألة قد حصل على استضاءة

كافية وأنه يمكن أن نلاحظ أولاً وقبل أي شئ أن موضوعنا ألا وهو رفع الروح الذاتية إلى مصاف (الله) يتضمن مباشرة أن في فعل الرفع هذا عينه نجد أن أحادية المعرفة، أي ذاتيتها، يجري إلغاؤها وأنها هي ذاتها من الناحية الماهوية سيرورة الإلغاء والاستيعاب. وبالتالي فإن معرفة الجانب الآخر للموضوع ألا وهو طبيعة الله ويقترن بهذا معرفة علاقته (هو) في المعرفة وبالمعرفة إنما يتأتّى هنا من تلقاء نفسه. ولكن هناك عائق واحد مع ما له طابع استهلالي وعَرَضي ومع هذا فهو ضروري هنا، وهو هذا: إن أي تناول شامل للموضوع إنما يجعله من نافلة القول. زيادة على ذلك يمكننا أن نتنبأ بشكل كبير حتى أننا نقول إنه لا يمكن أن يوجد فكر هنا يحمل تناولنا للموضوع إلى النقطة التي وصل إليها التفسير المقترن بشكل صميمي بالموضوع، وصل إلى الوعي الذاتي (بالله)، وصل إلى علاقة معرفته (هو) بنفسه (هو) بمعرفته بنفسه (هو) في الروح الإنسانية ومن خلالها. وبدون أن ترجعوا هنا إلى المناقشات الأكثر تجريداً ونسقية عن هذا الموضوع مما هو موجود في أعمالي الأخرى يمكنني أن أذكركم بكتاب هام للغاية ظهر مؤخراً عنوانه (حِكَمٌ عن اللاأدرية والمعرفة المطلقة في العلاقة بعلم الإيمان المسيحي) من تأليف س. ف/. - [١٩] (برلين: س: فرانكلين). والكتاب يعود ويشير إلى مبادئي الفلسفية، وهو يحتوي كثرة من الإيمان (المسيحي) المؤسَّس على نحو شامل بقدر كثرة ما يحويه عن العمق التأملي والفلسفي. والكتاب يلقي ضوءاً على كل وجهات نظري والتي منها يكيل (الفهم) ضرباته الموجهة ضد الصبغة المسيحية للمعرفة ويرد على الاعتراضات والحجج المضادة التي شنتها نظرية اللاأدرية ضد الفلسفة. والكتاب يُظهر بصفة خاصة سوء الفهم والحاجة إلى الفهم التي يأثم فيها الوعي الورع عندما يحوم على جانب شرح (الفهم) مقترناً بمبدأ اللاأدرية، ومن ثم يشترك في الدعوى الخاصة بالاعتراض على الفلسفة التأملية. وما يوجد هناك عن النظر المتقدم في الوعي الذاتي (بالله)

(١٩) يبدو أن طلبة هيجل لم يتمكنوا من إدراج إسم مؤلف الكتاب ومن ثم ترك المترجم الإنجليزي مسافة بيضاء في هذا الموضع (المترجم).

ومعرفته (هو) لنفسه (هو) في الناس، ومعرفة (الإنسان) لنفسه في (الله) إنما مرجعيته المباشرة لوجهة النظر المشار إليها في التو، والتي تتميز بالشمولية التأملية التي تلقى ضوءاً على الآراء الزائفة التي تَسِبَتْ بالمثل للفلسفة و(للمسيحية) فيما يتعلق بهذه الموضوعات.

ولكن حتى فيما يتعلق بالأفكار العامة الخالصة التي نقصر أنفسنا عليها هنا حتى يمكننا - ونحن نتناول (الله) كنقطة انطلاق - أن نناقش العلاقة التي ينتصب (هو) فيها بالنسبة للروح الإنسانية، فإننا نلتقي هنا أكثر مما نلتقي في أي موضع آخر بافتراض متناقض مع أي تصميم جرى رسمه من هذا النوع - ألا وهو: إننا لا نعرف (الله)، بل وحتى في فعل الإيمان به (هو) لا نعرف ما (هو) عليه، ومن ثم لا نستطيع أن ننطلق منه (هو). إن تناول (الله) كنقطة انطلاق إنما يعني أننا نفترض أننا قادرون على أن نقرر، وقد قررنا، ماهية وجود (الله) في (نفسه) باعتباره الموضوع الأولي. وعلى أي حال فإن هذا الافتراض يسمح لنا أن نتحدث وحسب عن علاقتنا به (هو)، أن نتحدث عن الدين وليس عن (الله نفسه). وهذا الفرض لا يسمح بتأسيس لاهوت، بتأسيس عقيدة مذهبية عن (الله)، بالرغم من أنه يسمح بالفعل على وجه اليقين بعقيدة عن الدين.

فإذا لم توجد أي عقيدة مذهبية على مثل هذا النحو من الدقة فإننا يمكننا على الأقل أن نسمع الكثير من الأقوال - وهو قدر لا متناه منها، أو بالأحرى أقوال قليلة فيها تكرارات لا متناهية - عن الدين، ولهذا بالتالي تكرارات أقل عن (الله نفسه). وهذا التفسير الدائم للدين، تفسير ضرورته، تفسير جدواه، وما إلى ذلك مع محاولات لا معنى لها لتفسير (الله) أو خطر حتى أي محاولة لتفسير طبيعته (هو)، إنما هو ظاهرة فريدة لثقافة عصرنا. إننا نشعر بِيُسْرٍ تام عندما نقنع بوجهة النظر هذه التي منها ننطلق، حتى أنه لا يكون أمامنا شئ سوى التشخصن العقيم لعلاقة ينتصب فيها وعْينا إزاء (الله). وبهذا الفهم فإن الدين يعني على الأقل أن روحنا تدخل في علاقة مع هذا المحتوى، وأن وعينا يدخل في علاقة مع هذا الموضوع، وإذا جاز لنا القول ليس مجرد رسم خطوط الاشتياق للفراغ الأجوف، وهو فعل إدراك

لا يتصور شيئاً ولا يجد شيئاً بالفعل يواجهه. مثل هذه العلاقة تتضمن - في كل الأحوال - هذا الكثير ألا وهو أننا لا ننتصب وحسب في علاقة معينة مع (الله)، بل أيضاً إن (الله) ينتصب في علاقة معينة معنا. وهذه الحماسة أو الغيرة على الدين تعبر - على الأقل بشكل افتراضي - عن شئ يتعلق بعلاقتنا (بالله)، إن لم نكن نعبر تماماً عما يكون عليه بالفعل ما ينجم منطقياً عن مبدأ استحالية معرفة (الله). وعلى أي حال فإن العلاقة الأحادية الجانب ليست علاقة على الإطلاق. وفي الواقع، إذا كان علينا ألا نفهم بالدين شيئاً أكثر من أنه علاقة بين أنفسنا و(الله)، إذن فإن (الله) سيُتْرك بدون أي وجود مستقل. واستناداً إلى هذه النظرية فإن (الله) لا يوجد إلا في الدين وحسب، سيكون (هو) شيئاً مطروحاً، شيئاً نحن الذي أدرجناه. والتعبير القائل إن (الله) يوجد في الدين وحسب، وهو تعبير يكثر استخدامه ونجده خاطئاً في الوقت نفسه، له - على أي حال - معنى حقيقي وهام ألا وهو أنه وهو يمت إلى طبيعة (الله) في شأنه (هو) شأن الاستقلال الكامل والتام أنه يجب أن يوجد من أجل روح (الإنسان) وأنه يجب أن يتواصل نفسه (هو) مع (الإنسان). والمعنى هنا المعبر عنه مختلف اختلافاً بيِّناً عن المعنى الذي سبقت الإشارة إليه والذي به يكون (الله) مجرد مسلمة، مجرد اعتقاد. إن (الله موجود)، وهو يعطي (نفسه) للناس بأن يدخل في علاقة معهم. وإذا كانت كلمة (موجود) قاصرة على التعبير عن حقيقة أننا بالفعل نعرف أو ندرك (واقعة) أن (الله) موجود، ولكننا لا نعرف (ماهية) وجوده (هو)، ومن ثم نعتاد - هكذا - على التعويل الدائم على التأمل عن المعرفة إذن فإن هذا إنما يتضمن أنه لا توجد أي صفة جوهرية يمكن أن نعزوها إليه (هو). ومن ثم لا ينبغي علينا أن نقول إننا نعرف أن (الله) موجود، بل كل ما نستطيع أن نقوله عنه أنه مجرد (موجود)، وذلك أن كلمة (الله) تدرج فكرة، ومن ثم تدرج عنصراً جوهرياً، محتوى له خصائص محدّدة، وبدونها فإن (الله) يكون كلمة جوفاء. وإذا كان في لغة هذه اللاأدرية تلك الخصائص - والتي يجب علينا ولا نزال نجد أنه من الممكن أن نشير إليها للتعبير عن شئ سالبي - ومن أجل هذا التعبير نجد أن كلمة (اللامتناهي) ملائمة تماماً سواء قصدنا بها (اللامتناهي) بصفة

عامة أم ما يسمى الصفات، تلك التي تمتد إلى اللامتناهي .. إذن فإن كل ما تعطيه لنا هذا هو مجرد (وجود) لا متحدد، مجرد تجريد، مجرد نوع من (الماهية) من النوع الفائق أو اللامتناهي والذي هو من نتاجنا، من نتاج التجريد، من نتاج الفكر، ولا يزيد عن كونه مجرد (فهم).

وعلى أي حال إذا كان (الله) لا نفكر فيه على أنه موجود في المعرفة الذاتية وحسب أو في الإيمان، بلْ إذا كان المقصود بهذا على نحو جدّي أنه (هو) يوجد، وأنه (هو) يوجد من أجلنا، وأن له (هو) من جانبه (هو) علاقة بنا، وإذا نحن لم نتجاوز مجرد هذه الخاصية الصورية، فإن هذا يتضمن بالمثل أنه (هو) يتواصل بنفسه (هو) مع الناس، وهذا يعني الإقرار بأنه ليس غيوراً. واليونانيون في الأزمنة السحيقة نسبوا الغيرة (للإله) عندما مثلوه على أنه يسحق كل ما يعد بصفة عامة عظيماً ورائعاً، وعلى أنه يرغب في أن يضع كل شئ على مستوى معين أو قدْر معين وعمل هذا بالفعل. ولقد كان أفلاطون وأرسطو معارضين لفكرة الغيرة الإلهية، والدين (المسيحي) لا يزال يعارض هذه الغيرة على نحو أكبر نظراً لأن الغيرة تعلم أن (الله) يحط من شأنه (هو) حتى أنه يتخذ شكل خادم بين الناس، وأنه (هو) يجلّي نفسه (هو) لهم، ومن ثم بالتالي هو أبعد من أن يحط من قدْر الناس الكبير ناهيك من أن يحط من قدرهم الأكبر، وأنه (هو) - بالعكس - مع ذلك الوحي أو الكشف ذاته يضع على أكتافهم عبء الأمر أنهم يجب أن يعرفوا (الله) وفي الوقت نفسه يدلهم على أن هذا هو واجب (الإنسان) الأكبر. وبدون الرجوع إلى هذا الجانب من تعاليم (المسيحية) يمكننا أن نستند إلى حقيقة أن (الله) ليس غيوراً، ونتساءل: لماذا لا ينبغي عليه (هو) أن يتواصل بذاته (هو) مع (الإنسان)؟ ولقد قيل أنه في أثينا كان هناك قانون يستطيع بمقتضاه أي إنسان مع شمعة مشتعلة أن يرفض بأن يسمح لآخر أن يشعل شمعته عندها، وأنه يجب عقابه بالموت. ومثل هذا النوع من التواصل يجري تصويره حتى فيما يتعلق بالنور الطبيعي، حيث أنه ينتشر ويتوزع لشئ آخر دون أن يتناقض هو أو يفقد أي شئ، بل زيادة على ذلك إن من طبيعة (الروح) ذاتها أن تبقى في حوزة كاملة لما يمت إليها، بينما تعطي آخر نصيباً مما لديها. وإننا نؤمن بخيرية (الله)

اللامتناهية في (الطبيعة)، نظراً لأنه (هو) يقلع عن تلك الأشياء الطبيعية التي استدعاها إلى الوجود باقتدار لا متناه ويعطيها لآخر، و(للإنسان) بصفة خاصة. فهل هو سَيُسْبِغُ على الإنسان ما هو مادي وحسب والذي هو أيضاً في حوزته (هو) ويسلب منه ما هو روحي وأن يحرم (الإنسان) مما هو وحده الذي يستطيع أن يعطيه قيمة حقيقية؟ وإن إعطاء مثل هذه الأفكار حيزاً في أفكارنا لهو أو كله عبث، شأنه في هذا شأن أن نقول إن الدين (المسيحي) أن (الله) بهذا الدين قد كشف (للإنسان) وتمسك في الوقت نفسه بأن ما انكشف هو أنه (هو) ليس الآن منكشفاً وأنه لم يتكشف من قبل.

ومن ناحية (الله) لا يمكن أن توجد عقبة لمعرفته (هو) من خلال الناس. والفكرة التي تذهب إلى أنهم غير قادرين على معرفة (الله) يجب التخلي عنها عندما يكون هناك إقرار بأن (الله) له علاقة بنا، وكذلك لأن روحنا لها علاقة به (هو)، إن (الله) يوجد لنا، أو، كما جرى التعبير إنه (هو) يوصل ذاته (هو) وأنه يكشف عن نفسه (هو). ويقال إن (الله) يكشف عن نفسه (هو) في (الطبيعة)، لكن (الله) لا يمكن أن يكشف نفسه (هو) (للطبيعة)، للحجر، للنبات، للحيوان لأن (الله) هو (روح)، إنه (هو) لا يمكن أن يكشف نفسه (هو) إلا (للإنسان) وحده، ذلك الإنسان الذي يفكر والذي هو (الروح) [٢٠]. وإذا كانت لا توجد عرقلة من جانب (الله) لمعرفته (هو) إذن فإن الهوى الإنساني، محبة الاتضاع، أو كما تشاؤون أن تسموا المسألة هو الذي يجعل تناهي المعرفة، العقل الإنساني إنما يُطرح مقابل المعرفة الإلهية والعقل الإلهي، وأن محدوديات العقل الإنساني يتأكد أنها لا تتغير وهي ثابتة على نحو مطلق. وما يجري اقتراحه هنا هو مجرد أن (الله) ليس غيوراً، بل، بالعكس، إنه قد كشف (نفسه هو) وهو يكشفها، ولدينا هنا الفكر الأكثر تحديداً أنه ليس ما يسمى العقل الإنساني بمحدودياته هو

---

(٢٠) لو كان هيجل تعمق في الإسلام لكان أدرك أن كل الكائنات وكل العوالم تشبه عالم الإنسان وأن الموجودات تسبح لله وتصلي. بل إن الله عندما تجلى للجبل تصدع وعندها خرّ موسى صعقا (المترجم).

الذي يعرف (الله)، بل (روح) (الله) في (الإنسان)، إنه، ونحن نستخدم هنا التعبير التأملي الذي سبق لنا استخدامه، الوعي الذاتي (بالله) الذي يعرف ذاته في معرفة (الإنسان).

ويمكن أن يكون هذا كافياً بتوجيه الانتباه إلى الأفكار الرئيسية التي تسبح في جو ثقافة عصرنا وهي تمثل نتائج (عصر التنوير) وجو الفهم الذي يسمي نفسه العقل. وإذا ما شرعنا في الحديث فإننا نقول إن هذه هي الأفكار التي نلتقي بها مباشرة عندما نأخذ على أنفسنا أن نتناول الموضوع العام لمعرفة (الله). وهذا ليس ممكنا إلا إلى أن نشير إلى اللحظات الأساسية ذات الجدارة لتلك المقولات المعارضة لهذه المعرفة، وليس لتبرير هذه المعرفة ذاتها. وهذه، باعتبارها المعرفة الحقيقية بموضوعها يجب أن تتلقى تبريرها على طول مدى المحتوى [٢١].

(٢١) ملاحظة: في هذه المحاضرة استخدمنا تعبير (اللاأدرية) بمعنى أنه يتضمن شيئاً من المفارقة التاريخية وهي بالمعنى الحرفي ليست دقيقة، لم يكن أمامنا غيرها في اللغة الإنجليزية للأصل الألماني مما يوحي بالمعنى على نحو دقيق (المترجم الإنجليزي). والمفارقة التاريخية كأن نتصور نابليون يتفرج على التليفزيون (المترجم).

المحاضرة السادسة

إن كل التساؤلات والأبحاث بخصوص العنصر الصوري في المعرفة نراه في الوقت الراهن على أنه استقر أو جرى تنحيته في جانب. وفي الوقت نفسه نهرب من ضرورة أن نطرح في مجرد الشكل السالبي عرض ما هو معروف على أنه الأدلة الميتافيزيقية عن وجود (الله). والنقد الذي يفضي إلى نتيجة سالبة ليس مجرد عمل يدعو للأسى، بل إنه في الاقتصار على مهمة إظهار أن محتوى معيناً هو من أمور العبث هو نفسه ممارسة كلها عبث، هو مزاولة العبث وفي تحديد تلك الأدلة باعتبارها الالتقاط في الفكر لما نحن أسميناه ارتقاء النفس إلى (الله)، وإننا أعلنا أنه في النقد يجب مباشرة أن نبحث عن محتوى إيجابي.

وكذلك - أيضاً - فإن تناولنا للموضوع لا يجب أن يكون تناولاً تاريخياً. ولما كان الوقت لن يسمح لي بأن أفعل شيئاً آخر فيجب - من جهة - أن أشير عليكم إلى تواريخ الفلسفة من أجل الجانب الحرْفي للموضوع، وفي الحقيقة، مدى العنصر التاريخي في هذه الأدلة مما يعد المدى الممكن الأكبر ليكون كلياً في الواقع، نظراً لأن كل فلسفة لها علاقة وثيقة بالتساؤل الأولي أو بالموضوعات المرتبطة بها بأقصى صميمية. وعلى أي حال لقد كانت هناك أوقات كانت هذه المسألة فيها يجري تناولها في التعبير عن شكل هذه الأدلة، وإن الاهتمام الذي جرى استشعاره في دحض الإلحاد قد وجه الانتباه إليها بدرجة عالية مع الضمان لها بتناول شامل - وهذه الأوقات فيها كان الاستبصار بالتفكير يعد مما لا يمكن الاستغناء عنه حتى في اللاهوت المقترن بتلك الأجزاء منها القادرة على أن تُعْرَف بطريقة عقلانية. وبجانب هذا فإن العنصر التاريخي في أي شئ والذي هو محتوى جوهري من أجله، يستطيع ويجب أن يكون له اهتمام بالنسبة لنا عندما نكون واضحين عن الشئ ذاته، وذلك الشئ الذي علينا أن ننظر فيه هنا يستحق فوق كل

شئ آخر أن نتناوله لذاته بعيداً عن أي اهتمام يمكن أن يقترن به بأي شكل آخر باعتباره مقترناً بالمادة الموجودة خارجه. وإن انشغالنا بشكل مفرط للغاية ومتفرد بالعنصر التاريخي في الموضوعات التي هي في ذاتها حقائق خالدة (للروح) إنما هو شروع بالأحرى في استنكارها فهذا ليس إلا خداعاً شديداً يخدعنا عن الأهمية الحقيقية. إن الدراسة التاريخية من هذا النوع لها مظهر تناول (الشئ) أو الواقع الفعلي، بينما نحن - بالعكس - إنما نتناول - كأمر واقع - أفكار الآخرين وآراءهم، مع الظروف الخارجة، مع ما هو ماض ومؤقت وكله عبث بقدر ما يهم الواقع الفعلي. وقد نلتقي على وجه اليقين بأشخاص مثقفين تاريخيين هم قدْ يسمون بشكل شامل مطلعين على كل تفاصيل ما قدمه الناس المشهورون و(آباء الكنيسة) والفلاسفة ومن شابههم ممن هم مهتمون بالمبادئ الأساسية للدين، ولكنهم من جهة أخرى هم غرباء عن الموضوع الحق أو (الشئ) ذاته. وإذا ما سئل مثل هؤلاء القوم عما يعتبرونه هو الحقيقة وأساس قناعتهم بالنسبة للحق الذي لديهم فإنهم قد يندهشون إزاء مثل هذا التساؤل حيث أنه شئ لا يهمهم هنا، فإن اهتمامهم الحقيقي - بالعكس - هو بالآخرين، بالنظريات والآراء، وبمعرفة النظريات والآراء وليس معرفة شئ فعلي.

إن الأدلة الميتافيزيقية هي التي نحن مهتمون بها هنا. وإنني لأبدي ملاحظة أخرى حيث أنه جرى العرف على أن نشتق دليلاً على (وجود الله)، نشتق مقولة "من الاتفاق الجماعي" شعبية هي مما اعتبره شيشرون منذ وقت طويل فصاحة شمعية. إن معرفة أن (كل الناس) قد تخيلوا، قد آمنوا، قد عرفوا هذا فإنه يحمل معه سلطاناً هائلاً. كيف يمكن لأي إنسان أن يقاوم هذا ويقول: أنا وحدي أناقض القول الشامل إن الناس جميعاً يتصورون بالنسبة لهم على أنه حقيقي ما أدركه الكثيرون منهم على أنه الحقيقة عن طريق التفكير، وما يشعر به الكل ويؤمن بأنه الحق. فإذا شرعنا في الحديث فإننا نقول إذا تركنا خارج الحسبان قوة مثل هذا الدليل وننظر في جوهره الشديد والمفروض فيه أن يستقر على أساس تجريبي وتاريخي فسوف نتبين أنه غير يقيني وغامض معاً. إن كل ذلك الذي عن (كل) الأمم، عن (كل) الناس المفروض فيهم أنهم يؤمنون (بالله) هو على نفس المستوى

بالاستجابة المماثلة للكل بصفة عامة، وهم عادة ما يصبحون على شاكلة خالية من التفكير. إن العبارة - وهي عبارة تجريدية على نحو ضروري - إنما تصاغ بالنسبة (لكل) الناس، والتي تغطي وتشمل كل الأفراد وبالتالي (كل) العصور والأماكن، وهذا يشمل أناس المستقبل أيضاً إذا ما أخذنا العبارة مأخذاً صارماً فالمفروض فينا أننا نتناول (كل) الناس. ولكن ليس من الممكن الحصول على شهادة تاريخية خاصة بكل الأمم. ومثل هذه العبارات الخاصة (لكل) الناس هيَ في ذاتها عبارات جوفاء، ولا يمكن تفسيرها إلا على أساس العادة التي لدى الناس بعدم التناول الجاد لمثل هذه الوسائل من الحديث، تلك الوسائل التي لا معنى لها والمبتذلة. ولكن بعيداً عن هذا، فإن كل الأمم - أو لو أصبتم أن تسموهم القبائل - قد جرى اكتشافها ممن لها عقول غبية قاصرة على أشياء قليلة مقترنة بحاجاتهم الخارجة لم ترتفع إلى وعي بأي شئ أسمى يمكن أن يسمى (الله). وما هو مفروض فيه أن يكون العنصر التاريخي في ديانة العديد من الشعوب قائم أساساً على تفسيرات غير يقينية للتعبيرات الحسية، والأعمال الخارجة وما شاكل ذلك. وكم من أمم عديدة عظيمة حتى تلك المتحضرة حضارة عالية والتي لدينا عن ديانتها معرفة أكثر تحديداً وشمولاً يمكن أن يقال عنها إن ما نسميه (الله) له طابع شئ نتردد في الإقرار به على أنه (الله). ولقد ثار جدل من النفع الأكثر حدة ومرارة بين نظامين رهبانيين كاثوليكيين رومانيين على غرار أنه كان هناك الإسمان (ثيان) و(تشانج - تي) اللذان يردان في الديانة الرسمية للصين حيث أن الأول يعني السماء والآخر يعني السيد أو الرب يمكن استخدامهما ليدلا على (الله) (المسيحي) [٢٢] أي ما إذا كان هذان الإسمان لا يعبران عن أفكار معارضة تماماً لأفكارنا عن (الله) وهي معارضة شديدة حتى أنهما ليس فيهما على الإطلاق أي شئ مشترك معنا، ولا حتى الفكرة التجريدية المشتركة عن (الله). و(الإنجيل)

---

(٢٢) هذا التعبير غير دقيق إما من هيجل أو من المترجم الانجليزي لأن الله هو رب العالمين ولا يتصف بصفة نبي من أنبيائه المرسلين (المترجم).

يستخدم التعبير "الوثنيون الذين لا يعرفون (الله)[٢٣] رغم أن هؤلاء الوثنيين هم عبدة الأصنام أي أنهم كذلك رغم أن لهم ديناً. وهنا - بالمثل - نفرق بين (الله) و(الوثن)، وبالرغم من المعنى العريض الذي أُلْحق في الأزمنة الحديثة لاسم الدين إلا أننا ربما نتردد عن إعطاء اسم (الله) لصنم. فهل يمكن أن نطلق على العجل أبيس عند المصريين والقرد والبقرة إلخ عند الهندوس والأمم الأخرى اسم (الله)؟ وإذا كان علينا أن نتحدث عن ديانة تلك الأنواع وبالتالي نسمح بأن لديهم شيئاً أكثر من الخرافة، إلا أننا مع ذلك لا نزال نتردد في التحدث بأن لديهم اعتقاداً (بالله). وإلا فإن (الله) سوف يُمْثل من خلال فكرة غير محددة خالصة على أنه شئ أعلى له طابع عام تماماً بل وحتى أنه ليس شيئاً خفياً وفوق الإحساس. ويمكن للإنسان أن يتخذ موقفاً هو أنه حتى الديانة السيئة أو الزائفة يجب أن تظل تسمى ديناً، وأنه من الأفضل أن يكون للأمم المختلفة دين زائف من ألا يكون لها دين على الإطلاق [٢٤]، وهذا يذكرنا بقصة المرأة التي قالت رداً على من وصف الطقس بأنه شئ بأن مثل هذا الطقس هو على الأقل أفضل من ألا يكون هناك طقس على الإطلاق. وترتبط بهذا ارتباطاً شديداً فكرة أن قيمة الدين لا توجد إلا في العنصر الذاتي، في حقيقة أن يكون هناك دين ما، ولا يهم ماهية فكرة (الله) الموجودة فيه. وهكذا فإن الاعتقاد بالأديان - لأن مثل هذا الاعتقاد يمكن أن يندرج تحت الفكرة التجريدية عن (الله) بصفة عامة وحسب - يعد كافياً، بمثل ما أن الفكرة التجريدية عن (الله) بصفة عام تعد كافية. وهذا على وجه اليقين هو السبب أيضاً لماذا أن سماء مثل الأوثان والوثنيين تعد شيئاً عتيقاً وتعد مما يجري الاعتراض عليه بسبب معناها البغيض. وعلى أي حال وكأمر واقع فإن التناقض التجريدي للحقيقة والزيف يتطلب حلاً مختلفاً جداً عن ذلك الذي طُرح في الفكرة

(٢٣) النص كما هو وارد في إنجيل متى الاصحاح ١٨، الآية ١٧: "... وإن لم يسمع من الكنيسة فليكن عندك كالوثني والعشار".

(٢٤) حدد الله العلي القدير أن الدين هو فطرة الله فمن تمسك بفطرته فهو المؤمن ومن خرج عليها فهو الكافر ومن ثم فهناك دينان بالضرورة: "لكم دينكم ولي دين" (الكافرون/ ٦).

التجريدية عن (الله) بصفة عامة، أو ما يتأتى للشئ نفسه في النظرة الذاتية الخالصة للدين.

وعلى أي حال فإن "الاتفاق الجماعي" بالنسبة للإيمان (بالله) يصبح فكرة عائمة تماماً في كلا الحالين: بالنسبة لعنصر الواقعة على هذا النحو الذي جرى التعبير عنها في هذه العبارة وكذلك أيضاً بالنسبة للعنصر الجوهري الذي يؤلفها. ولكن لا نجد أيًّا منهما يشكل قوة هذا الدليل المترابط في ذاته، والأساس التاريخي حتى لو كان منْ النوع الأكثر صرامة وتحديداً. وإن الدليل الذي من هذا النوع لا يرقى إلى أن يكون قناعة باطنية فردية، نظراً لأنه متعلق بالصدفة سواء اتفق الآخرون على هذا أم اختلفوا. والقناعة سواء في شكل إيمان أو معرفة مما يقوم على الفكر من المؤكد أن تكون نقطة انطلاقها من شئ خارجي، من تعاليم، مما جرى تعلمه، من سلطان في الواقع، زيادة على ذلك إنه من الناحية الماهوية فعل باطني من التذكر الذاتي من جانب (الروح). وحقيقة إن الفرد نفسه راض هو ما يشكل الحرية الصورية (للإنسان) وهي اللحظة الواحدة التي في حضورها يتهاوى السلطان من كل نوع تماماً، وحقيقة أنه يجد إشباع في (الشئ)، في الواقع الفعلي، هو ما يشكل الحرية الحقيقية، وهو العامل الآخر الذي في حضوره، بالطريقة عينها تماماً، فإن كل سلطان يتبدد عن مرمى النظر. وهذه الأمور لا تنفصل حقاً. وحتى في حالة الإيمان فإن المنهج الصادق الوحيد بشكل مطلق الخاص بالدليل أو البرهان المشار إليه في (الكتب المقدسة) ليس قائماً على المعجزات، والأمور الموثوق بها وما شاكل ذلك، بل هو قائم على شهادة (الروح). وبالنسبة للموضوعات الأخرى فإننا قد نستسلم للسلطان، إما انطلاقاً من الثقة أو انطلاقاً من الخوف، لكن ممارسة الحق المشار إليه هو في الوقت نفسه الواجب الأكبر الملقى على عاتقنا. وبالنسبة لنوع القناعة الواردة في العقيدة الدينية حيث ترد على نحو مباشر الطبيعة الصميمية (للروح) متضمن بشكل مباشر سواء بالنسبة لليقين نفسه (الضمير) وبسبب محتواه، الفردي، معاً، ونتيجة لهذا يوجد الحق المطلق للمطالبة بأن يكون شاهده - وليست تلك العقول الخارجية - يجب أن يكون هو ما يُقَرِّر ويُعْطي تأكيداً.

والمنهج الميتافيزيقي للدليل الذي نتناوله هنا يشكل شهادة (الروح) المفكرة طالما أن هذه (الروح) المفكرة هي (روح) مفكرة لا من الناحية الإمكانية فحسب بل أيضاً من الناحية الواقعية. والموضوع الذي تتعامل به يوجد ماهوياً في الفكر، وكما أشرنا في السابق حتى لو جرى تناوله بمعنى شئ ماثل في الشعور، فإنه لا يزال العنصر الجوهري فيه هو الذي يمت إلى الفكر، والذي هو نفسه الخالصة، يمثل ما أن الشعور هو النفس التجريبية، النفس التي أصبحت متخصصة أو منفصلة. وبالإشارة إلى هذا الموضوع يكون هناك تقدم حدث في حقبة مبكرة من مرحلة التفكير، مرحلة الشهادة، أي البرهنة، وسرعان ما يكون في الواقع كفكر منبثق من حالته الخاصة بالاستغراق في التصورات الحسية والمادية وأفكار السماء والشمس والنجوم والبحر وما إلى ذلك، ويمكن القول إنه يحدث انفصال عن تغليف صور التخيل التي لا يزال يتسلل فيها العنصر الحسي - حتى أن (الإنسان) يتأتى له أن يكون واعياً (بالله) كموضوعية ماهوية يجب (التفكير) فيها والتي يكون قد تم التوصل إليها عن طريق الفكر. وكذلك أيضاً فإن العمل الذاتي (للروح) عن طريق سيرورة التذكر قد استجمعت نفسها من الشعور والفكر - الصورة والتخيل إلى ماهيتها ألا وهي الفكر، وسعت أن يكون أمامها ما يمت بصفة خاصة لهذا المجال، وأن تناله على شكله الخالص كما يوجد في هذا المجال. وارتقاء النفس إلى مصاف (الله) في الشعور، في الحدس، في التخيل وفي الفكر - ولما كان ذاتياً فإنه عيني لدرجة أن فيه شيئاً من كل هذه العناصر - هو تجربة باطنية. وبالنسبة لهذا لدينا بالمثل تجربة باطنية عن حقيقة أن العناصر العرضية والتعسفية تدخل فيها. وبالتالي تنشأ على أسس خارجية الضرورة كتحليل ذلك الإرتقاء، ولحمل الأعمال والصفات الخاصة المحتواة فيه أمام الوعي الجلي لكي يتنقّى من العناصر العرضية الأخرى، ومن العرضية الملتحقة بالفكر ذاته، وبمقتضى الاعتقاد القديم بأن ما هو جوهري وحقيقي لا يمكن الوصول إليه إلا بالتأمل، فإننا نحدث تنقية فعل الارتقاء هذا الذي يرقى إلى مصاف الجوهرية والضرورة بتفسيره في إطار الفكر، وإعطاء الفكر إشباع التحقق من أن الحق المطلق الذي يملكه له حق الإشباع المختلف بالكلية عن ذلك الذي يخص الشعور والإدراك الحسي أو التصور العادي.

المحاضرة السابعة

إن الضرورة التي نستشعرها بخصوص فهم ارتقاء الروح إلى (الله) من وجهة نظر الفكر إنما توحي بها خاصية شكلية نلتقي بها من أول لمحة عندما ننظر في الوجهة التي يتخذها دليل وجود (الله) والتي يجب ملاحظتها أولاً وقبل أي شئ آخر. إن دراسة موضوع ما من وجهة نظر الفكر هو عرْض، إنه تباين لما نحن توصلنا إليه في تجربتنا الأولى الخالصة بضربة واحدة. وإن هذا التحليل المقترن بالاعتقاد بأن (الله) موجود إنما يتأتى إلى اتصال مباشر بنقطة جرى من قبل مسّها عَرَضاً ويجب تناولها بمزيد من الشمول هنا ألا وهي المسألة المتعلقة بالتمييز الذي يجب أن نرسمه بين (ماهية) (الله) وحقيقة (أنه) (هو) موجود. إن (الله) (موجود)، فماذا يعني هذا؟ ما المفروض أنه موجود في هذا؟ إننا نبدأ بالقول إن (الله) موجود وهذا فكرة تصويرية، اسم. وإلى مدى التحددين الموجودين في القضية ألا وهما (الله) و(الوجود) فإن الشئ الأكثر أهمية هو تحديد أو تعريف الموضوع لذاته، والأكثر أهمية من كل شئ أن محمول القضية [٢٥] هنا الذي يتم التنويه به بتحديد خاص للموضوع ألا وهو (ماهية) هذا الموضوع، إنما يحتوي مجرد (وجود) مجرد. ولكن حينئذ فإن (الله) هو بالنسبة لنا من (الوجود) المجرد. وبالعكس، مثلما كان (هو) محتوى أكثر غنى على نحو لا متناه عن مجرد (الوجود) وهو مختلف عنه على نحو لا متناه فإن الشئ المهم هو أن نضيف إليه هذا التحدد على أنه يمثل تحديداً مختلفاً عن (الوجود). وهذا المحتوى الذي يتميز هكذا عن (الوجود) هو فكرة، فكر، تصور يجب شرحه لذاته، ويتحدد معناه فيما بعد. وهكذا نجد في (ميتافيزيقا

(٢٥) في المنطق فإن القضية تتكون من حدين الموضوع والمحمول أو الصفة: كل الورود أزهار، على سبيل المثال فإن المحمول يلقي ضوءاً على طبيعة الموضوع (المترجم).

الله) أو ما يُعْرَف على أنه اللاهوت الطبيعي، أننا نبدأ بفض معنى فحوى (الله) أو تصوره. وهذا يتفق مع الحالة العادية في تناول الموضوع، نظراً لأننا ننظر فيما تحتويه فكرتنا المصاغة من قبل عن (الله)، وبهذا نفترض أننا (جميعاً) لدينا هذه الفكرة والتي نعبر عنها بمصطلح (الله). والفحوى - على هذا - لذاتها وبعيداً تماماً عن مسألة حقيقتها، تحمل معها مطلباً ألا وهو أن تكون حقيقية في ذاتها بالمثل، وبالتالي باعتبارها الفحوى أن تكون حقيقية من الناحية المنطقية. ولما كانت الحقيقة المنطقية - طالما أن الفكر يتخذ شكل مجرد (الفهم) - ترتد إلى الهوية، ترتد إلى ما لا يتناقض مع ذاته، فلا شئ مطلوب أكثر من أن الفحوى ينبغي ألا تناقض ذاتها، أو - على نحو ما جرى التعبير عن هذا بطريقة أخرى - إنها (ممكنة) نظراً لأن الإمكانية هي نفسها ليست أكثر من هوية فكرة ما مع نفسها. والشئ الثاني - بالتالي - هو إظهار أن هذه الفحوى توجد، وهذا دليل وجود (الله). ولكن لأن تلك الفحوى الممكنة موجودة، في هذه الهوية الخالصة ذاتها هي إمكانية تجريدية، ترتد إلى أشد المقولات تجريداً ولا تصبح أكثر غنى عن طريق الوجود، ومن ثم فإن النتيجة التي نتحصّل عليها لا تلبي امتلاء فكرة (الله) ويكون لدينا - بالتالي قسم ثالث للموضوع فيه نتناول على نحو أبعد صفات (الله) وعلاقته (هو) بالعالم.

هذه هي الفروق التي نلتقي بها عندما نشرع في بحث أدلة وجود (الله). وعمل (الفهم) هو تحليل ما هو عيني، وأن يميز ويحدد العناصر التي تمت إليه، ثم يتمسك بها بشدة وأن نبقى بها. فإذا حدث في مرحلة متأخرة حرّر الفهم هذه العناصر من عزلتها ويدرك أن وحدتها هي التي تشكل الحقيقة، فإنه لا يزال ضرورياً من وجهة النظر هذه أن تعدها حقيقية قبل وحدتها بالمثل، عندما تكون خارج حالة الوحدة هذه. وعلى هذا فإن اهتمام (الفهم) هو بأن يُظهر أن (الوجود) يمت ماهوياً إلى الفحوى أو تصور (الله)، وأن هذه الفحوى يجب النظر إليها بالضرورة على أنها موجودة أو قائمة. فلو كان الأمر هكذا، إذن فإن الفحوى لا يجب التفكير فيها على أنها منفصلة عن (الوجود)، إنه ليس لها أي حقيقية بمعزل عن (الوجود). والنتيجة التي نصل إليها تتعارض مع فكرة أن الفحوى يجب أن تعد على أنها حقيقية

في ذاتها، وأنها شئ يجب افتراض وجوده - وهذه هي البداية - ثم يتأسس. فإذا أعلن (الفهم) هنا أن هذا الانفصال الأول الذي تم به وأن ما ينشأ من الانفصال ليست له حقيقة، إذن فإن المقارنة، الانفصال الآخر الذي ينشأ أكثر في اقتران بهذا، يبرهن على أنه بدون أي أساس. ويمكننا أن نقول إن الفحوى هي التي يجب أن نتناولها أولاً وبعد هذا نتناول صفات (الله). إن الفحوى أو تصور (الله) هي التي تشكل محتوى (الوجود)، وهي يمكن أن تكون بل وينبغي أيضاً أن تكون شيئاً سوى (جوهر حقائقها). ولكن كيف إذن يمكن أن تكون صفات (الله) أي شئ إلا أن تكون حقائق وحقائقه (هو). فإذا كان المفروض من صفات (الله) أن تعبر بالأحرى عن علاقاته (هو) بالعالم، حال فعله (هو) في وتجاه (آخر) مختلف عن (نفسه هو)، إذن فإن فكرة (الله) تحتوي هذا على الأقل، من أن الاستقلال المطلق (لله) لا يسمح له (هو) أن يتأتى من (نفسه هو)، وهو يُظهر لنا ما يحدث ليكون حال العالم، والمفروض فيه أن يكون خارجه (هو) ويكون متعارضاً معه (هو) والذي لا يحق لنا أن نفترض أنه منفصل من قبل عنه (هو). وهكذا فإن صفاته (هو)، فعله (هو) وحالة الوجود تظل داخل فحواه (هو)، وتجد تحديدها في الفحوى وحدها، وهي من الناحية الماهوية ليست إلا علاقتها بالفحوى، والصفات هي مجرد تحددات الفحوى ذاتها. ولكن - مرة أخرى - إذا شرعنا من العالم منظوراً إليه في ذاته على أنه شئ خارجي إلى المدى الذي يكون فيه (الله)، حتى أن صفات (الله) تصف علاقاته (هو) به، إذن فإن العالم باعتباره نتاجاً لقوته (هو) على الخلق، يكتسب طابعاً محدداً من خلال فحواه (هو) وحسب، وحيث - مرة أخرى - بالتالي نجد - بعد أن نكون قد تتبعنا هذا الطريق غير الضروري والملتوي من خلال العالم إلى الله، حتى أن الصفات تكتسب طابعها المحدد، بينما الفحوى، إن لم تكن شيئاً أجوف، بل بالعكس هي شئ حافل بالمحتوى لا تتضح إلا من خلال هذه الصفات.

ويترتب على هذا أن التباينات أو الاختلافات التي التقينا بها هي صورية لدرجة أنها لا يمكن تناولها على أساس ماهوي أي عنصر جوهري، أو أي مجالات خاصة للوجود فإنها - إذا جرى النظر فيها بمعزل عن كل آخر

- يمكن أن تعد على أي تمثل شيئاً حقيقياً. إن ارتقاء الروح إلى مصاف (الله) إنما يوجد في شئ واحد، في تحدد فحواه (هو)، في تحدد صفاته (هو)، في تحدد وجوده (هو)، أو أن (الله) باعتباره الفحوى أو الفكرة هو (اللامتحدد) المطلق، وفقط عندما يوجد تحول إلى (الوجود) تعينا - وهذا هو التحول في أول شكل له خالص وأكثره تجريداً - والذي فيه الفحوى والفكرة تبرزان على مسرح التحددية. وتأكدوا أن هذه التحددية هي هزيلة بدرجة كبيرة، ولكن السبب في هذا هو بالضبط أن (الميتافيزيقا) التي أشرنا إليها تبدأ بالإمكانية، وهي إمكانية رغم أنها تعني إمكانية فحوى (الله) أصبحت مجرد إمكانية (الفهم) وهي إمكانية خالية من أي محتوى، هي هوية بسيطة. وهكذا نجد في الواقع أننا نتناول مجرد التجريدات النهائية الخاصة بالفكر في العموم و(الوجود) ومقابلهما بما لا ينفصل، على نحو ما رأينا سابقاً. ولما كنا قد أشرنا إلى بطلان التباينات أو الاختلافات التي بدأ بها المبدأ المتيافيزيقي الوارد، فإن علينا أن نتذكر نتيجة واحدة تترتب على أنها السيرورة الواردة فيها وهذا هو أنه على طول التباينات أو الفروق نكف عن السيرورة. وأحد الأدلة الذي علينا أن نتناوله سيكون من أجل محتواه أن يكون هناك تقابل بين الفكر و(الوجود)، والذي كنا من قبل قد عملنا على إظهاره هنا، والذي سوف نبحثه في موضعه الملائم بما يتفق مع القيمة التي لهذا المحتوى. وعلى أي حال يمكننا هنا أن نعطي مكاناً واسعاً للعنصر الإيجابي الذي يحتويه لمعرفة الطبيعة العامة والصورية المطلقة للفحوى في البداية. وعلينا أن ننتبه إلى هذا طالما أن له مرجعية مع الأساس التأملي وله ارتباط بتناولنا للموضوع بصفة عامة. وهذا هو جانب من المسألة والذي نشير إليه مجرد إشارة، بينما هو في ذاته لا يمكن في الحقيقة أن يكون سوى الجانب الرئيسي الحق، ولكن ليس قصدنا أن نتتبعه في تناولنا للموضوع، أو نقصر أنفسنا عليه وحده.

لهذا يمكننا أن نلاحظ على نحو استهلالي أن ما سبق أن سُمِّي الفحوى أو تصور (الله) لذات التصور وإمكانيته، هو الآن يُسمى الفكر ببساطة، بل هو في الحقيقة الفكر المجرد. وهناك تفرقة بين فحوى (الله) والوجود الممكن (لله). وهذه الفحوى وحدها هي التي في تناغم مع الإمكانية، مع

الهوية التجريدية، والأمر كذلك بالنسبة لما يمكن ألا نتناوله على أنه (الفحوى) بصفة عامة، بل على أنه فحوى جزئية، وفي الحقيقة هي فحوى (الله)، ولا يتبقى شئ سوى هذه الهوية المجردة للغاية التي بلا خصائص بمنتهى البساطة.

وما قيل من قبل إنما يتضمن أننا لا نستطيع أن نحصل على مثل هذا التحدد التجريدي من (الفهم) وهو يطبق على (الفحوى)، بل بالأحرى إن علينا بكل بساطة أن نعتبره على أنهُ عيني في ذاته، على أنه وحدة ليست باللامتحددة، بل هي متحددة على نحو ماهوي، وبالتالي نعتبرها وحدة التحددات وحسب، وهذه الوحدة ذاتها التي ترتبط تحدد ذاتها ليست لهذا سوى وحدة ذاتها مع التحددات، حتى أن الوحدة بدون التحددات لا تكون شيئاً على أنها تختفي، أو على نحو أدق إنها حتى تنحط إلى وضع هو مجرد تحددية غير حقيقية، وتحتاج إلى أن تدخل في علاقة حتى تكون حقيقية وصادقة. وبالنسبة لما قد قلناه في التو يمكننا أن نضيف أكثر أن مثل وحدة التحددات هذه - وهي ما يشكل المحتوى - هي ما لا يجب أن نتناوله كموضوع ترتبط به التحددات وهي تمثل عدة صفات تكون لها رابطة من الوحدة وحسب فيها كما لو كانت في شئ ثالث، بل تكون في ذاتها خارج هذه الوحدة ومعارضة لها بالتبادل. بل الأمر بالعكس، فإن وحدتها يجب أن نعدها على أنها منتمية لها ماهوياً أي كوحدة لا تتكون إلاّ بالتحددات نفسها، وبالعكس، فإن التحددات المنفصلة على هذا النحو يجب أن نعدّها في ذاتها غير منفصلة عن بعضها، وقابلة لأن تتبادل معاً، وأنه ليس لها معنى إذا ما تناولناها هي نفسها بمعزل عن بعضها، حتى وهي تشكل الوحدة، فإن هذه الوحدة هي نفسها وجوهرها.

وهذا ما يشكل العنصر العيني (للفحوى) بصفة عامة. ولا نستطيع أن ننخرط في التأمل الفلسفي بالنسبة لأي موضوع مهما يكن بدون استخدام مقولات التفكير الكلية والمجردة، وخاصة جداً عندما يكون (الله) أعمق موضوع للفكر، (الفحوى) المطلقة تكون هي الموضوع، حتى أنه لا يكون من الممكن تجنب طرح كينونة الفحوى التأملية أو تصور (الفحوى)

ذاتها. هنا لا يكون من الممكن تطوير هذه الفحوى إلا على شكل تخطيط تاريخي، وأن يكون محتواها حقاً في ذاته ولذاته إنما هو أمر يتضح في الجزء المنطقي من الفلسفة وبعض الأمثلة قد توضح الأمر على نحو أكبر للفكر العادي، ولا يجب أن نشتط بعيداً - و(الروح) على وجه اليقين هي دائماً هي الأقرب - ويكفي أن نفكر في قوة الحياة التي هي الوحدة، الوحدة البسيطة للنفس، والتي هي في الوقت نفسه عينية للغاية في ذاتها حتى أنها لا تبدو إلا في شكل سيرورة لأحشائها، لأعضائها وأجهزتها، والتي هي مختلفة اختلافاً ماهوياً عنها وعن كل منها والتي - مع هذا - عندما تنفصل عنها تختفي وتكف عن أن تكون ما هي عليه ألا وهي الحياة، أي لا يعود لها معنى ودلالة تخصها.

ولايزال علينا أن أن نتتبّع بالتفصيل نتيجة فحوى أو تصور (الفحوى) التأملية بالشكل نفسه الذي تناولنا به التصور ذاته. أي لما كانت خواص (الفحوى) لا توجد إلا في وحدتها، ولهذا فإن هذه الخواص ليست منفصلة - وفي تطابق مع طابع موضوعنا فسوف نسميها (فحوى) (الله) - فإن كلاً من هذه الخواص ذاتها - عندما يجري تناوله في ذاته، وعلى أنه متميز عن غيره - يجب ألا يُعَدَّ على أنه خاصية تجريدية، بل على أنه فحوى عينية أو تصور (لله). غير أن (الله) في الوقت نفسه ليس إلا واحداً، وعلى هذا فلا توجد علاقة أخرى موجودة بين هذه الفحاوي فيما عدا العلاقة التي سبق أن أعلنا أنها موجودة بينها كخواص، أي أنها يجب أن تعد لحظات للفحوى الواحدة والتي هي نفسها، وأنها مترابطة بالضرورة، وهي تتوسط بعضها بالتبادل، وأنها غير منفصلة، حتى أنها لا توجد إلا بفضل علاقتها بعضها ببعض، وهذه العلاقة هي الوحدة الحية التي تتأتى إلى الوجود من خلالها، وتعد أساسها المفترض. وبالنظرة إليها على هذا النحو إنما تظهر في أشكال مختلفة حتى أنها هي الفحوى نفسها ضمنياً، وكل ما هنالك أنها مطروحة على نحو مختلف، وأن هذه الطريقة المختلفة التي تطرح فيها أو في الوضع المختلف للظهور هي في الواقع في ارتباط ضروري بالخاصية الأخرى، حتى أن الخاصية الواحدة تتمخّض عن الخاصية الأخرى وتنطرح عن طريقها.

والاختلاف بين (الفحوى) في هذا الشكل و(الفحوى) على أنها (فحوى) وحسب قائم بالتالي في شئ واحد ألا وهو: إن الفحوى كفحوى فيها تحددات مجردة تمثل الجوانب التي تعرضها، بينما (الفحوى) في شكلها الأكثر تحدداً، ألا وهي (الفكرة العادية) لها هي ذاتها جوانب عينية داخل ذاتها بحيث أن تلك التحديدات الكلية لا تفعل شيئاً إلا أن تقدم أساساً. وهذه الجوانب العينية أو المظاهر تبدو بالأحرى على أنها كل كامل يوجد لذاته. وعندما يجري تصورها على أنها تباينات في ذاتها، داخل الجانب الذي يشكل تحددها الخاص وبالتالي بالمثل في ذاتها، إذن فإننا نحصل على تحدد أبعد (للفحوى)، نحصل على تكثر ليس للتحددات وحسب بل أيضاً لثراء من الأشكال المحددة والتي هي بالتالي مثالية خالصة، وتنطرح وتكون محتواة في (الفحوى) الواحدة، في الموضوع الواحد. وإن وحدة الموضوع مع ذاته تصبح كلما ازدادت كثافته زاد عدد التباينات المتطورة فيها. وإن التحدد أو التخصص المستمر اللاحق الذي يحدث هو في الوقت نفسه التوجه إلى ذاته من جانب الموضوع، التوجه في الداخل أو استيعاب ذاته في ذاته.

وعندما نقول إن (الفحوى) هي نفسها التي تتحدّد أكثر فإننا نكون قد استخدمنا تعبيراً صورياً شكلياً. إن أي تحديد أبعد ومتواصل لما هو هو عينه إنما يضيف عدة تحديدات لما جرى تحديده أكثر. وهذا الثراء هو تحدد أو تخصص متزايد لا يجب - على أي حال - أن نفكر فيه ببساطة على أنه تكثر للتحديدات، بل على أنه عيني. وهذه الجوانب العينية منظوراً إليها في ذاتها إنما تتخذ حتى شكل كل ذي وجود ذاتي كامل. ولكن عندما تُطرح في فحوى ما، في موضوع ما، فإنها لا تكون مستقلة ومنفصل بعضها عن بعض فيه، بل بالأحرى توجد على نحو مثالي، وإن وحدة الموضوع تصبح بالتالي أكثر كثافة شاملة. وأكبر تكثيف للموضوع في الاصطباغ المثالي لكل التحديدات العينية، لأكثر التناقضات اكتمالاً هو (الروح). ونحن عن طريق إعطاء مزيد من الوضوح لتصور هذا سوف نشير إلى علاقة (الطبيعة) (بالروح). إن (الطبيعة) محتواة في (الروح)، هي إنما تخلقها (الروح)، ورغم (وجود) الطبيعة المباشر الواضح، رغم

واقعها المستقل الجلي، فإنها في ذاتها هي مجرد شئ مطروح أو غير مستقل، شئ مخلوق، شئ له وجود مثالي في (الروح). وفي مسار المعرفة فإننا نتقدم من (الطبيعة) إلى (الروح)، وإن (الطبيعة) إنما تتحد على أنها بكل بساطة هي لحظة (الروح)، ونحن لا نصل إلى تكثر حقيقي، لا نصل إلى شيئين: الأول هو (الطبيعة) والآخر هو (الروح)، بل إن الأمر بالعكس، (فالفكرة العادية) التي هي جوهر (الطبيعة) وقد جرى تناولها على أنها الشكل الأعمق (للروح) تحتفظ في ذاتها بذلك المحتوى في تلك الكثافة اللامتناهية للاصطباغ المثالي، وهي تكون الأغنى بسبب تحدد هذا الاصطباغ المثالي نفسه، والذي هو في ذاته ولذاته، هو الوعي الذاتي، أو هو (الروح). وفي ارتباط بالتنويه هذا (للطبيعة) منظوراً إليها بالرجوع إلى خواص متعددة علينا أن نتناولها في مسار بحثنا فإننا قد ننوه - على سبيل التصدير - إن الطبيعة لا تظهر في الحقيقة في هذا الشكل على أنها كلية الوجود الخارجي، ولكنها تظهر في الوقت نفسه على أنها خاصية من تلك الخواص السابقة التي علينا أن نظهرها بأنفسنا. وهنا لا نتوجه إما للنظر في ذلك الاصطباغ المثالي التأملي ولا للنظر في دراسة الشكل العيني الذي يظهر فيه التحدد - الفكر حيث يوجد جذره على أنه (الطبيعة). والمَلْمَح الفريد للمرحلة التي يشغلها الاصطباغ المثالي إنما يشكل على وجه اليقين خاصية من خواص (الله)، إنها لحظة ثانوية في الفحوى نفسها. ولما كنا نقصد فيما سيأتي أن نقصر أنفسنا على تطور الاصطباغ المثالي وأن نتبين كيف أن التباينات تواصل أن تكون أفكاراً على هذا النحو، لحظات (للفحوى)، فإن المرحلة المشار إليها لن تعود (الطبيعة) بل الضرورة، والحياة كلحظة في الفحوى أو تصور (الله) والتي يمكن - مع هذا - تصورها أكثر على أنها (الروح) وهي تملك الصفة الأعمق للحرية، لكي يمكن أن تكون فحوى أو تصور (لله) يكون جديراً به (هو) وأيضاً جديراً بنا نحن.

وما ذكرناه في التو بالنسبة للشكل العيني للحظة من لحظات الفحوى يذكرنا بجانب فريد في المسألة به تتزايد الخواص أو التحددات في مسار تطورها. وعلاقة خواص (الله) بعضها ببعض هي موضوع مختلف في ذاته، بل هي موضوع أصعب بالنسبة لأولئك الذين هم غير عارفين بطبيعة

(الفحوى).

وما ذكرناه في التو بالنسبة للشكل العيني للحظة من لحظات الفحوى يذكرنا بجانب فريد في المسألة به تتزايد الخواص أو التحددات في مسار تطورها. وعلاقة خواص (الله) بعضها ببعض موضوع مختلف في ذاته، بل هو موضوع أصعب بالنسبة لأولئك الذين هم غير عارفين بطبيعة (الفحوى). وبدون بعض المعرفة على الأقل بفحوى(الفحوى) أو بدون أن تكون هناك فكرة ما بشأنها لن يكوّن ممكناً فهم أي شئ عن (ماهية الله) كعرض (للروح) بصفة عامة. وعلى أي حال فإن ما قيل سينال تطبيقه المباشر في ذلك القسم من تناولنا للموضوع والذي يأتي هنا في التو.

المحاضرة الثامنة

لقد نوهنا في المحاضرة السابقة بالخواص الأساسية التأملية المرتبطة بطبيعة (الفحوى) وتطورها إلى تكشف الصفات الخاصة والأشكال المحددة. فإذا نظرنا مرة أخرى في المشكلة الخاصة التي نتناولها فإننا سنجد هناك - أيضاً - إنَّنا نلتقي في التو بتكثرية أو تعددية. إننا نجد أن هناك عدة أدلة على وجود (الله). هناك تعددية تجريبية خارجية أو تباين، يطرح نفسه أولاً وقبل كل شئ على أنه شئ له أصل تاريخي، وأنه لا شأن له بالتباينات الناجمة من تطور (الفحوى)، والتي تتخذها - بالتالي - في الشكل الذي نتأتى فيه على نحو مباشر إليها. وعلى أي حال قد يكون لدينا شعور بعدم الثقة بالرجوع إلى تلك التعددية إذا حدث وتأملنا أنه علينا هنا ألا نتناول موضوعاً متناهياً، وأن نتذكر أن دراستنا لموضوع لا متناه يجب أن يكون فلسفياً، وأنه لا ينبغي علينا أن نتناوله ونبذل فيه جهداً بطريقة اعتباطية وخارجية. إن الواقعة التاريخية، ناهيك بشكل رياضي، تحتوي على عدد من المرجعيات داخلها، وعلاقات مع ما هو خارجه، وبمقتضى هذا يتكون تصور من هذا، ومنه نطرح على شكل قياسي العلاقة الأساسية التي عليها تتوقف المرجعيات نفسها، أو الصفة الخاصة الأخرى ذات الأهمية هنا والمرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً. ويقال إن هناك حوالي عشرين برهاناً على المشكلة الفيثاغورية قد جرى اكتشافها. وكلما زادت الواقعة التاريخية أهمية زادت نقاط الارتباط التي تطرحها مع ظروف العصر والأحداث التاريخية الأخرى، حتى أنه في إظهار الضرورة لتقبل الواقعة على أنها حقيقية فإننا قد نبدأ من أي نقطة من هذه النقاط. والاختبارات المباشرة قد تكون أيضاً عديدة جداً وكل اختبار لا يكون فيه تناقض له في هذا المجال قوة الدليل. فإذا كان في حالة القضية الرياضية يوجد مثال واحد يكون كافياً فإنه من الناحية المبدئية في ارتباط بالموضوعات التاريخية والحالات التشريعية يجب اعتبار تعدد البراهين

أو الأدلة على أنه تدعيم لقوة الدليل ذاته. وفي نطاق التجربة أو الظواهر فإن الموضوع باعتباره شيئاً تجريبياً وجزئياً له صفة العرضية، ومن ثم فإن تجزئية المعرفة التي لدينا عنه تعطي الموضوع مجرد المظهر نفسه (للوجود). إن ارتباطه بالوقائع الأخرى هي التي تعطي الموضوع طابعه الضروري، وكل من هذه الوقائع ينتمي في ذاته لهذا المجال العرضي. وهنا فإن الامتداد والتكرار لكل ارتباط هما اللذان يشكّلان للموضوعية نوع الكلية الممكنة في هذا النطاق. إن تحقق واقعة أو إدراك حسي عن طريق مجرد عدد الملاحظات التي نتناولها يحرر ذاتية الإدراك الحسي من اللوم على أساس أنها وهم، خداع، أو أي شكل من أشكال الخطأ تلك التي يجري إظهارها وإعلانها من خلال الاعتراض.

ونحن نتناول (الله) حيث نفترض وجود فكرة عامة مطلقة عنه (هو) نجد من جهة أنه (هو) يتجاوز بشكل لا متناه ذلك النطاق الذي تنتصب فيه كل الموضوعات مهما تكن في علاقة مترابطة بعضها ببعض، ومن جهة أخرى لما كان (الله) لا يوجد إلا من أجل العنصر الباطني لطبيعة (الإنسان) بصفة عامة، فإننا نلتقي مباشرة في هذا النطاق بعرضية التفكير والتصور والتخيل، بأشد الأشكال تنوعّاً وما يُسْمح بالتعبير عنه على أنه عرضي ألا وهو الأحاسيس والانفعالات وما شابه ذلك. ومن ثم يتوفر لدينا عدد لا متناه من نقط الانطلاق والتي منها يصبح ممكناً أن نتقدم إلى (الله) ومن هذا يجب بالضرورة أن نتقدم ومن هنا يكون هناك عدد لا متناه من مثل هذه التحولات الماهوية التي يجب أن يكون لها قوة البراهين أو الأدلة. وهكذا أيضاً التحقق والتأكد من الاقتناع عن طريق تكرار الخبرات التي يجري تحصيها عبر طريقنا إلى الحقيقة، وهي يجب أن تبدو على أنها ضرورية لكي نواجه الإمكانية اللامتناهية للخداع والخطأ والتي من جهة أخرى تعوق الحقيقة. إن ثقة الفرد وشدة اعتقاده في (الله) إنما تتدعمان بتكرار الارتقاء الماهوي لروحه إلى مصاف (الله)، وبالخبرة والمعرفة ينال حكمة (الله) وعنايته كما يتضح في الموضوعات والأحداث والمناسبات التي لا حصر لها. ومع العدد الذي لا يُسْتَنْفَد للعلاقات حيث تنتصب الأشياء مع الموضوع الواحد يتناسب الاحتياج الذي لا يُسْتَنْفَد

الذي يشعر به (الإنسان) وهو يدخل بعمق أكبر في التناهي المتكشف على نحو لا متناه للأشياء الخارجية التي تحيط به وحالاته الباطنية مما يفضي إلى التكرار المستمر لتجربته عن (الله) أي يطرح نصب عينيه عن طريق أدلة جديدة حقيقة فعل (الله) في العالم.

وعندما نكون إزاء هذه الأنواع من الأدلة فإننا نشعر في التو بأنها تنتمي إلى مجال مختلف عن مجال البرهان العلمي. إن الحياة التجريبية للفرد - المؤلفة كما هي في الواقع من أكثر تغيرات الحال وظروف الشعور تنوعاً - إنما تتشكل من هذه الحالات وعندما تكون فيها لمضاعفة النتيجة التي توصلت إليها من أن هناك (إلهاً) وهو يسعى من جديد للغاية أن يجعل هذا الإيمان إيمانه (هو)، وأن يجعله إيماناً حياً لذاته باعتباره وجوداً فردياً مُعَرَّضاً للتغير. وعلى أي حال فإن المجال العلمي هو مجال التفكير وهنا فإن (العديد من المرات) للتكرار و(في جميع الأوقات) الذي يمثل حقاً النتيجة إنما يتحدان معاً فيما هو (واحد). وعلينا أن نتناول (التحدد - الفكر) على أنه واحد وهو باعتباره واحداً يضم في ذاته كل تلك الأشكال الخاصة للحياة التجريبية التي تنقسم كما هو الحادث إلى جزئيات الوجود اللامتناهية.

غير أن هذه المجالات لا تكون مختلفة إلا بالنسبة للشكل، فمادتها هي هي نفسها. والفكر وحده هو الذي يجعل المحتوى المتكشف شكلاً بسيطاً. والفكر يضائل المحتوى دون أن يحرمه من قيمته أو أي شئ يكون ماهوياً بالنسبة له. والعمل الفريد للفكر هو بالأحرى أن ينقل هذا العنصر الماهوي إلى المقدمة فيبرز. ولكن هنا - أيضاً - نحصل على تحديدات مختلفة متباينة. وأولاً وقبل كل شئ يتبين أن التحديد - الفكر مرتبط بنقطة الانطلاق التي منها ترتفع (الروح) من المتناهي إلى (الله). وحتى لو قلّلنا الخصائص المتعددة إلى مقولات قليلة فإن هذه المقولات لا تزال كثيرة في العدد. والمتناهي الذي كان يُسمى بصفة عامة نقطة الانطلاق له خصائص متعددة، وهذه الخصائص - بالتالي - هي مصدر الأدلة الميتافيزيقية المختلفة على وجود (الله) أي الأدلة التي تنتمي إلى مجال

الفكر وحسب. وبمقتضى الشكل التاريخي للأدلة - ونحن ينبغي علينا أن نتناولها - فإن مقولات المتناهي حيث تكتسب نقاط الانطلاق طابعها المحدد هي أولاً عرضية الأشياء الدنيوية ثم بعد هذا العلاقة الغائبة التي لها في ذاتها وفي علاقاتها بعضها ببعض. ولكن بجانب هذه البداية المتناهية، المتناهية تناهي المحتوى، هنا لا تزال توجد نقطة انطلاق أخرى ألا وهي (فحوى) (الله)، وهذه الفحوى بقدر ما يهم المحتوى هي لا متناهية وهي شئ ينبغي أن يوجد، والعنصر المتناهي الوحيد الذي فيه يمكن أن تكون (فيه) شيئاً ذاتياً، وهو عنصر عليها أن تجّرده. ويمكننا دون تحامل أن نعترف بتنوع نقاط الانطلاق. وهذا في حد ذاته لا يتصارع بأي حال من الأحوال مع المطلب الذي بررناه لأنفسنا بأنه ينبغي علينا أن نجعل الدليل الحق هو الدليل الوحيد، وطالما أن هذا الدليل يُعرف بالفكر لعرض العنصر الباطني للفكر، فإن الفكر يستطيع أيضاً أن يظهر أنه يمثل الدرب الوحيد وهو الدرب نفسه، رغم الانطلاق من نقاط مختلفة. وبالمثل فالنتيجة واحدة وهي هي، ألا وهي (وجود الله). وعلى أي حال هذا يعد نوعاً من (الكلي) غير المحدد. وعلى أي حال يبرز هنا تباين أو اختلاف علينا أن نوجه إليه انتباهاً أدق. إنه مرتبط صميمياً بما أسميناه البدايات أو نقاط الإنطلاق. وهذه تختلف وفق نقاط اختلافها، وكل منها له محتوى محدد، إنها مقولات محددة، والفعل الذي به تنبعث (الروح) منها إلى (الله) هي في ذاتها المسار الضروري للفكر، والذي - وفق تعبير شائع الاستخدام - يُسمى الحجة القياسية. وهذه الحجة لها نتيجة بالضرورة، وهذه النتيجة تتحدد بمقتضى الطابع المحدد المرتبط بنقطة الانطلاق، فهي لا تتأتى إلا من هذا. وهكذا نتبين أن الأدلة المختلفة على وجود (الله) تنجم في إعطاء خصائص متباينة أو جوانب مختلفة (لله). وهذا متعارض مع ما يعد أشد الأمور احتمالاً، وهذا متعارض مع الرأي الذي يذهب إلى أن الاهتمام في أدلة وجود (الله) يجب أن يتركز في حقيقة الوجود فقط، وأن هذه الخاصية المجردة الواحدة أو التحدد يجب أن يمثل النتيجة المشتركة لكل الأدلة المختلفة. ومحاولة الخروج منها باعتبارها تحددات المحتوى تعد غير ضرورية انطلاقاً من حقيقة أن المحتوى الكلي قد وُجِد في متناول اليد في

الفكرة العادية عن (الله) وهذه الفكرة المفترضة على هذا النحو - سواء بشكل أكثر تحديداً أم بشكل أكثر غموضاً - أو بمقتضى الأداء العادي (للميتافيزيقا) المشار إليه في السابق، هي فكرة طُرحت مسبقاً وعلى أن تمثل ما يسمى (فحوى الله). والتأمل الذي يذهب إلى أن خواص المحتوى تنجم من التحولات التي تطرأ خلال مسار الاستدلال لا يتم هنا بتعبير واضح، وليست له أدنى صلة بالدليل الذي ينحدر إلى الجزئي بعد أن انطلق مما قد تحدد من ذي قبل ألا وهو الفحوى أو تصور (الله)، والمقصود به تعبيراً مجرداً لإشباع المطلب الرامي إلى أن تكون الخاصية المجردة (للوجود) مرتبطة بذلك التصور على نحو ضروري.

ولكن مما هو بديهي بذاته أن المقدمات المختلفة في القياس وتنوع الأقيسة التي تتبني عن طريق هذه المقدمات سوف تولد أيضاً نتائج مختلفة في المحتوى. وعلى هذا إذا كانت نقاط الانطلاق تبدو على أنها تسمح لنا بأن نأخذ واقعة وجودها بتميز بعضها عن البعض الآخر على أنها تتضمن علاقة تساوي أو تباين بينها، فإن هذا التباين له طابع محدود في ضوء النتائج التي يولدها تكثر خصائص تصور (الله). وفي الحقيقة إن التساؤل الأولي بالنسبة لعلاقاتها المتبادلة ينبثق من تلقاء ذاته في هذا السياق، حيث أن (الله) هو واحد. والعلاقة التي يجري التفكير فيها هنا بأقصى استعداد هي العلاقة التي بمقتضاها يتحدد (الله) على أنه الموجود في خصائصه (هو) المتعددة فإن الموضوع الواحد يتكون من عدة صفات. وعلى سبيل المثال عندما لا نكون وحسْب في أسْر عادة الحديث عن الموضوعات الجزئية التي توصف من خلال تنوع الصفات، فإننا نتواجد أيضاً عندما ننسب إلى (الله) تنوعاً من الصفات ونتحدث عنه (هو) على أنه الذي كله قوة، كله حكمة، على أنه الاستقامة، كله خير، وما إلى ذلك. و(الشرقيون) يتحدثون عن (الله) على أنه المتعدد الأسماء، أو بالأحرى على أنه كله أسماء لا متناهية، وهم يتصورون أن المطلب بإعلان ماهيته (هو) لا يمكن أن يستنفد إلا بتقرير لا ينفد لأسمائه (هو)، أي خصائصه (هو) أو الصفات الخاصة. ولقد سبق أن قلنا عن العدد اللامتناهي لنقاط الانطلاق أنها تتكون عن طريق التفكير في المقولات البسيطة، ومن ثمَّ

فهنا لا تزال الضرورة أكبر لرد تعدد الصفات إلى عدد أقل، أو بالأحرى لفحوى واحدة، والأكثر أن (الله) هو فحوى واحدة فيها عدد من الفحاوي التي لا تنفصل. وبينما نسمح بالنسبة للموضوعات المتناهية أن كلاً منها في ذاته هو بالتأكيد ليس إلا ذاتاً واحدة، فَرْداً، أي شيئاً لا ينقسم، فحوى أو تصور، فإننا لا نزال نعدّ هذه الوحدة على أنها في ذاتها متعددة، مكونة من عدة أشياء خارجية الشئ الواحد بالنسبة للشئ الآخر وهي غير منفصلة، هي وحدة، هي في صراع مع ذاتها بحقيقة خالصة ألا وهي وجودها. ويقوم تناهي الكائنات الحية في هذا: إن الجسم والنفس فيها منفصلان، والأكثر من هذا أكثر أن الأعضاء والأعصاب والعضلات وما إلى ذلك، والمادة التي تضفي لوناً والمادة الدهنية والعرق إلخ هي أيضاً لا تنفصل، وفي الواقع إن ما نعده على أنه صفات موجودة في ذات فعلية أو في فرد، صفات مثل اللون والرائحة والتذوق وما إلى ذلك يمكن أن تنفصل الواحدة عن الصفات الأخرى باعتبارها مواداً مستقلة، وأنها تنتمي إلى الطبيعة الخالصة للوحدة التي ينبغي أن تنقسم إلى أجزاء. إن (الروح) تكشف عن تناهيها في تنوعها، وبصفة عامة في الاحتياج إلى توافق بين (وجودها) وفحواها. ويصبح جلياً أن العقل لا يتطابق بسداد مع الحقيقة، وأن الإرادة لا تتطابق مع (الخير) و(ما هو خلقي) وما هو (حق)، والتخيل لا يتطابق مع الفهم، وكلاهما لا يتطابقان مع العقل، وهكذا دواليك، وبجانب هذا فإن الوعي - الإحساس الذي يحافظ عليه دائماً كل الوجود، أو بأي نسبة تقريباً، إنما يتألف من كَمٍّ من العناصر المؤقتة والمتحولة وغير الحقيقية إلى حد بعيد. وهذه الانفصالية والانسلاخية الخالصتان لأوجه الشعور والميول والأهداف وأفعال (الروح) والتي تلتقي بها في الواقع التجريبي يمكن أن تفيد بدرجة ما كتكملة لتصور (الفكرة العادية) (للروح) على أنها تنقسم إلى مَلَكات وقدرات وأنشطة وما شابه ذلك، ذلك أنها شكل فردي للوجود، إنها وجود مفرد محدد، وإنها هذا الوجود المتناهي الخاص الذي يوجد هكذا في شكل منفصل للوجود خارج ذاتها. ولكن (الله) ليس إلا ذلك الذي هو هذا (الواحد) الواحد الأحد، و(هو) باعتباره هذا (الواحد) فإنه (هو) هو (الله)، ومن ثم فإن الواقع الذاتي لا ينفصل عن (الفكرة العادية)،

وبالتالي لا يمكن أن ينفصل في ذاته. وهنا نتبين التنوع، الانفصال، تعدد الصفات المتشابكة في وحدة من جانب الذات وحدها، ولكنها تكون في حالة تباين ينجم عن هذا أن تدخل في تعارض وبالتالي في تطاحن كل منها مع الأخرى، وهي تظهر في أشد الطرق تحدداً أنها شئ غير حقيقي، وأن تعدد الصفات كان مقولة غير ملائمة.

والشكل التالي الذي يتخذه رد الصفات المتعددة (لله) الناجمة من تعدد الأدلة أو البراهين إلى الفحوى الواحدة أو التصور الواحد الذي يجب إدراكه على أنه واحد في ذاته، هو الواحد العادي، وبه تُحمل الأدلة المتعددة وتُرَدُّ إلى وحدة (أرقى)، كما يقال، أي إلى وحدة أكثر تجريداً، ولما كانت وحدة (الله) هي ذروة كل الوحدات فإن الأدلة المتعددة تُحمل وتُرَدُّ إلى ما هو بالتالي أكبر شكل تجريدي للوحدة. وعلى أي حال فإن الوحدة الأكثر تجريداً هي الوحدة ذاتها، ومن هذا ينجم أن (الفكرة العادية) (لله) تعني ببساطة أن (الله) هو الوحدة - وحتى يمكن أن نعبر عن هذا في إطار يتضمن ذاتاً، أو يتضمن على الأقل شيئاً له (وجود) - إنه يعني أنه (هو) هو (الواحد) في الحقيقة، وعلى أي حال فهو وصف يتضمن أنه (هو) هو (الواحد) وحسب مقابل الكثرة، حتى أن (الواحد) فيه (هو نفسه) يمكن أن يظل أيضاً محمولاً أو صفة للكثرة، ومن ثم يكون وحدة في (نفسه هو)، إنه (الجوهر الواحد) بالأحرى، أو - إذا شئتم - هو (الوجود). ولكن مثل هذا الشكل التجريدي للتحدد يمكن ببساطة أن يرجعنا إلى هذا: إن ما يمكن أن ينجم من دليل وجود (الله) يمكن أن يكون ببساطة (وجود الله) بمعنى تجريدي، أو، ما يتأتى بنفس المعنى هو أن (الله هو نفسه) هو ببساطة (الواحد) التجريدي أو (الوجود)، (الماهية) الحاوية (للفهم) حيث تكون مقابها الفكرة العينية عن (الله) والتي لا يمكن أن تجد إشباعها في أي من التشخصن المجرد على هذا النحو. ولكن الفكرة العادية ليست وحسب كافية بهذا التجريد، فإن (الفحوى) وهي تتطلع في جانبها العام هي بحكم طبيعتها الخالصة عينية في ذاتها، وما يبدو خارجياً على أنه تباين وتكثر للخصائص هو ببساطة تطور للحظاتها، والتي تظل رغم هذا داخل ذاتها. لهذا فهي الضرورة الباطنية للعقل التي تظهر ذاتها على أنها نشطة في (الروح) المفكرة،

وتنتج فيها هذا التعدد للخواص، وكل ما هنالك أنه لما كان هذا التفكير لم ينل بعد التقاط طبيعة (الفحوى) ذاتها، وبالتالي لم يحصل على طبيعة علاقتها وضرورة الاقتران فإن ما يعد مراحل في التطور يبدو على أنه ببساطة تعدداً عرضياً، يبدو على أنه العناصر المختلفة التي تتتابع العنصر بعد الآخر، وهي تكون العنصر الواحد خارج العنصر الآخر، نظراً لأن هذا التفكير أيضاً وهو يتحرك داخل الدائرة التي يحتلها كل واحدة من هذه الخواص يجري تصور طبيعة التحول الذي يُسمى (الدليل) من أن الخواص، بينما هي تترابط معاً، لاتزال خارج بعضها البعض، وتتوسط بعضها مع بعض على نحو مستقل وحسب. وهي لا تدرك أن التوسط مع النفس هو العلاقة الحقة والنهائية في أي من أمثال هذه السيرورات. وسوف يصبح واضحاً أن هذا هو القصور الشكلي في هذه الأدلة أو البراهين.

المحاضرة التاسعة

إذا نظرنا في التباين الذي يوجد بين أدلة وجود (الله) والذي نتناوله كما يعرض نفسه فإننا نتأتى إلى تفرقة هي من النوع الماهوي. وهناك مجموعة من الأدلة تنطلق من التفكير في (الله) أي إذا ما طرحنا المسألة على نحو أكثر تحديداً، إن هذه الأدلة تنطلق من (الوجود) المتحدد إلى (الوجود) الحق وهو يمثل (وجود الله). والمجموعة الأخرى تنطلق من فكرة (الله)، من الحقيقة في ذاتها، إلى (وجود) هذه الحقيقة. وهذه التفرقة وإن كانت تنطرح على أنها تفرقة تحدث وحسب في أنها توجد في هذا الشكل، ولها طابع عرضي، وهي قائمة على مبدأ ضروري يتطلب أن نلاحظه. ونحن لدينا خاصيتان - فكرة (الله) و(وجود الله). و(يمكننا) أن ننطلق من أحدهما أو الآخر غير عابئين بمسار الاستدلال المفروض أن يفضي إلى وحدتهما. وعندما تكون المسألة هي وحسب مسألة الاختيار الممكن، فإنها تبدو مسألة لا يهم فيها من أيٍّ منهما ننطلق. زيادة على ذلك أيضاً، إذا كان الواحد يفضي إلى كونهما مرتبطين فإن الثاني الآخر يبدو أنه من نافلة القول.

ولكن ما يبدو في البداية ثنائية غير هامة وإمكانية، خارجية له علاقة (بالفحوى) حتى أن الأمرين ليسا طريقين للتوصل إلى حقيقة غير هامة بالنسبة لكل منهما، كما أن الاختلاف بينهما ليسا مجرد طابع خارجي كما أنّ أيًّا منهما ليس من نافلة القول. وهذه الضرورة ليست من طبيعة الظرف الثانوي. إنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأعمق جانب من موضوعنا، وهي مرتبطة أساساً بالطبيعة المنطقية (للفحوى). وإلى المدى الذي يهم (الفحوى) فإن الدربين الاثنين ليسا مجرد أمرين مختلفين بصفة عامة، بل هما أحاديا الجانب، وكلاهما لهما مرجعية بالارتقاء الذاتي للروح إلى مصاف (الله) وكذلك لهما مرجعية بطبيعة (الله نفسه). ونحن

نحب أن نعرض هذه الأحادية الجانب في أكثر أشكالها عينية بالرجوع إلى موضوعنا. وحتى نبدأ في الحديث نقول إن أمامنا مجرد المقولات التجريدية (للوجود) و(الفحوى)، التناقض بينهما وحالة العلاقة بينهما. وسوف نعرض في الوقت نفسه كيف أن هذه التجريدات وعلاقاتها بعضها ببعض تشكل وتحدد أساس ما هو أكثر الأمور عينية.

وحتى أتمكن من هذا التفكير في شكل أكثر تحديداً فإنه يمكنني - عن طريق التوقع - أن أشير إلى تفرقة أبعد بمقتضاها تكون هناك ثلاثة أحوال رئيسية فيها تظهر علاقة الجانبين أو الخاصيتين. الحالة الأولى تمثل انتقال خاصية من الخاصيتين إلى الخاصية (الأخرى)، والحالة الثانية هي نسبيتهما أو ظهور إحدى الخاصيتين ضمنياً أو بالفعل في (وجود الآخر)، والحالة الثالثة - مرة أخرى - هي حالة (الفحوى) أو (الفكرة العادية) وبمقتضاها تحتفظ الخاصية بذاتها في الخاصية الأخرى على نحو أن هذه الوحدة والتي هي نفسها ضمنياً الماهية الأصلية للخاصيتين تعد وحدتهما الذاتية. ومن ثم فليس أي منهما أحادي الجانب، وهما معاً يشكلان ظهور وحدتهما، والتي هي مجرد جوهرهما ومن ثم تنجم منهما للأبد باعتبارها الظهور المحايث للكلية، وهي متميزة عنهما بذاتها على أنها وحدتهما، على أنها تفض نفسها للأبد في شكل مظهرهما الخارجي.

والسبيلان الأحاديا الجانب لرفع الروح إلى مصاف (الله) على هذا النحو إنما يعرضان مباشرة أحاديتهما في شكل مزدوج. والعلاقات الناجمة من هذا تستدعي التنويه بها. وما له تأثير بصفة عامة هو أنه في خاصية أحد الجانبين ألا وهي (الوجود) فإن الخاصية الأخرى ألا وهي (الفحوى) يجب أن تظهر، والعكس بالعكس، ففي (الفحوى) يجب أن يُعرض (الوجود). إن كلا منهما يحدد ذاته بالنسبة (للآخر)، ويعطي ذاته خاصية ذلك (الآخر) في ذاته وخارج ذاته. وعلى هذا إذا كان الجانب الواحد وحسب هو الذي يحدد ذاته حتى يكون الآخر، فإن هذا التحديد عليه من جهة أن يكون مجرد انتقال، حيث يفقد الأول ذاته أو من جهة أخرى يكون تجلياً لذاته خارج ذاته وحيث كل منهما يحتفظ بشكل مؤكد بوجوده المستقل، ولكن

لا يعود إلى ذاته، ولكن لا يكون تلك الوحدة لذاتها. فإذا أعطينا (للفحوى) الدلالة العينية (لله) وأعطينا (للوجود) الدلالة العينية (للطبيعة) وتصورنا التحدد الذاتي (لله) في شكل (الطبيعة) على نحو ما نجده وحسب في أولى العلاقتين المشار إليهما، فإن هذا سيكون السيرورة التي بها يصبح (الله) هو (الطبيعة). ولكن إذا ما حدث بمقتضى ثاني العلاقتين أن (الطبيعة) يجري تناولها على أنها مجرد تجلي(لله) إذن فإنها كشئ في مسار التحول إنما تمثل الوحدة الفطرية في هذا من أجل شئ ثالث وحسب، وهو لنا وحسب، وهذا لن يكون وحدة تكون ماثلة بالفعل في ذاتها ولذاتها، الوحدة الحقة المحددة من قبل. وعندما نضع هذا التفكير في أشكال أكثر عينية، ونتصور (الله) على أنه (الفكرة العادية) التي توجد لذاتها والتي منها ننطلق، ونفكر في (الوجود) على أنه أيضاً كلية (الوجود) على أنه (الطبيعة)، إذن فإن التقدم من (الفكرة العامة) إلى (الطبيعة) يتخذ: (١) ببساطة شكل انتقال إلى (الطبيعة) حيث تُفْقَد (الفكرة العادية) وتختفي. (٢) ولكي نستخلص على نحو أكثر وضوحاً معنى هذا التحول يمكننا أن نقول إن هذا سيكون مجرد فعل للتذكر من جانبنا من أن النتيجة البسيطة قد صدرت من (آخر) قد اختفى - على أي حال - ومرة أخرى بقدر الاهتمام بالشكل الخارجي فبكل بساطة إننا نحن الذين أدخلننا التماثل أو المظهر في علاقة مع (ماهيتها) وأشرنا إليها ثانية. أو إذا نظرنا إلى المسألة من نقطة محورية أوسع يمكننا أن نقول إن (الله) قد خلق (الطبيعة) وحسب، وليس روحاً متناهية تعود من (الطبيعة) إليه (هو)، وأنه (هو) له حب غير مثمر للعالم كما لو كان شيئاً هو مجرد تماثل أو مظهر (لنفسه هو)، وهو على هذا النحو يظل (آخر) في العلاقة به (هو) والذي لا يتأمله (هو)، ومن خلاله فإنه (هو) لا يشع من خلال (نفسه هو). فما هو الشئ الثالث المفروض أن يكون عليه، ما المفروض أن نكون عليه نحن الذين أوجدنا هذا العرض أو هذا التماثل في علاقة مع (ماهتيه) وأرجعناه إلى نقطته المحورية وكنا الوسيلة التي تجلت بها (الماهية) أولاً وأظهرت ذاتها وظهرت في ذاتها؟ ما هو هذا الشئ الثالث الذي يجب أن يكون؟ مايجب أن نكون عليه؟ إننا قد نمثل معرفة وجودها كان مفروضاً بطريقة مطلقة، وهذا في الواقع فعل

مستقل لكلية صورية تحتضن كل شئ في ذاتها، ومنها فإن تلك الوحدة الموجودة بالضرورة والتي هي في ذاتها ولذاتها ستكون هي ذاتها واردة كمجرد ظاهرة أو تماثل بدون موضوعية.

فإذا نحن صنعنا تصوراً أكثر تحديداً للعلاقة التي انطلقت في هذا التحدد، إذن سوف يظهر أن الارتقاء إلى مصاف (الله) والذي هو (إله) (الوجود) المحدد، (إله) (الطبيعة) و(الوجود) الطبيعي بصفة عامة، ووعينا على طول هذا المدى، الشكل الفعال لهذا الارتقاء ذاته هو ببساطة الدين أو التقوى التي ترتقي إلى (الله) بطريقة ذاتية وحسب، إما ببساطة في شكل فعل للتحول حيث نختفي في (الله)، أو بإطلاق أنفسنا مقابله (هو) كتماثل أو وهم. فإذا كان على المتناهي أن يختفي فيه (هو) فإنه (هو) سيكون مجرد الجوهر المطلق، الذي لا ينطلق منه شئ ولا يعود فيه شئ إلى ذاته، بل وحتى لتشكيل أفكار أو للتفكير في أن الجوهر المطلق سيكون من قبل بشكل كبير شيئاً عليه هو نفسه أن يختفي. وعلى أي حال إذا كانت علاقة التأمل لا تزال باقية، فإن ارتقاء العقل التقيّ إلى مصاف (الله)، بمعنى أن الدين هو على هذا النحو وبالتالي الذاتي لذاته، يستمر ليمثل ما له (وجود) ويكون مستقلاً، إذن فإن ما هو أساساً مستقل أو له وجود - ذاتي، والارتقاء لما يشكل الدين هو شئ يطرحه الدين، شئ جرى تصوره، شئ طُرح على أنه مُسَلَّمه، جرى التفكير فيه أو الاعتقاد به، إنه مظهر أو مجرد تماثل، وليس أي شئ مستقل حقاً يصدر من ذاته. إنه الجوهر كمجرد فكرة، والذي لا يقرر لذاته، وبالتالي ليس الفاعلية باعتبارها فاعلية التي توجد وحسب في الارتقاء الذاتي على هذا النحو. وبهذا المعنى لن تكون معروفة ومُدْرَكة في هذه الحالة على أنها صادقة بالنسبة (لله) من أنه هو (الروح) والذي (هو نفسه) يبث في الناس تلك الرغبة للارتقاء إليه (هو)، لن يكون ذلك الشعور الديني والذي فيه يبدأ الارتقاء.

فإذا نجمت من هذه الأحادية الجانب فكرة أعرض وتطور أبعد لما لم يتجاوز شيئاً له طابع التماثل المنعكس، وإذا نحن - هكذا - وصلنا إلى تحريره وحيث أنه كموجود مستقل وفعال سيتحدد بدوره على أنه لا تماثل،

إذن فإننا قد ننسب لهذا الوجود المستقل مجرد علاقة نسبية وبالتالي هي شبه علاقة مع جانبها الآخر والذي يحتفظ في ذاته نواة لا تتواصل ولا يمكن التواصل معها والتي لا شأن لها (بالآخر). إننا نكون إنما نتعامل وحسب مع الشكل المصطنع، حيث أن الجانبين مرتبطان كل منهما بالآخر كما هو واضح والذي لا يتضمن علاقة صادرة من ماهيتهما ومتأسسه بمقتضى ماهيتهما. وعلى هذا فإن الجانبين كليهما محتاجان إلى ما هو حق، محتاجان إلى العودة الكلية من جانب (الروح) إلى ذاتها، وإن (الروح) - هكذا - لا تبحث في الأشياء العميقة المتعلقة (بالألوهية). غير أن هذه العودة إلى النفس وهذا البحث في (الآخر) متوافقان من الناحية الماهوية، ذلك أن مجرد المباشرية، الوجود الجوهري لا يتضمن أي شئ عميق. إن العودة الحقة إلى النفس هي وحدها التي تصنع البحث في أعماق (الله)، وهي مجرد فعل التنقيب في (الماهية) التي هي العودة إلى النفس.

ويمكننا أن نتوقف هنا مع هذه المرجعية الأولية إلى المعنى الأكثر عينية الخاص بالتباين الذي أشرنا إليه والذي اكتشفناه عن طريق التأمل وما يجب أن يُوَجَّه - إليه الانتباه هو أن التباين ليس تعددية تعد من نافلة القوة، بل أبعد من هذا إن الانقسام الصادر عن هذا والذي كان ذا طابع شكلي وخارجي يحتوي على خاصيتين - (الطبيعة)، الأشياء الطبيعية وتقدم الوعي (بالله). ومنه (هو) العودة إلى (الوجود)، والأمران هما بالتساوي وبالضرورة ينتميان إلى تصور واحد، وهذا يتم كثيراً في أثناء مسار الإجراء الذاتي للمعرفة وعندما يكون لهما معنى عيني موضوعي على نحو مطلق وكل منهما لذاته، يطرح أحادية جانب من أهم الأنواع. وفي إطار الاهتمام بالمعرفة فإن تكاملهما موجود في الكلية التي تمثلها بصفة عامة (الفحوى)، وإذا تحدثنا بدقة أكبر فإننا نقول فيما قيل عنها ألا وهو أن وحدتها كوحدة من اللحظتين هي نتيجة تمثل الأساس الأكثر إنطلاقاً والنتيجة الأكثر بعدا للحظتين. وعلى أي حال بدون افتراض هذه الكلية وضروريتها، فإنه يترتب على نتيجة الحركة (الواحدة) - ولما كنا في البداية فإننا لا نستطيع أن نبدأ إلا بطريقة أحادية الجانب من هذه (الواحدة) - وبفضل طبيعتها الجدلية فإنها ترغم ذاتها على أن تتوجه إلى

الآخر، وتنقل نفسها إلى هذا التكامل الكامل. والدلالة الموضوعية لما هو كائن على أنه استخلاص ذاتي وحسب - مهما يكن الأمر - سوف يبين في أن الشكل المتناهي غير السديد أو غير الملائم لذلك الدليل إنما تجري الإطاحة به. وإن تناهيه قائم - فوق كل شئ - في هذه الأحادية الجانب التي تقترن بعدم أهميتها وانفصالها عن المحتوى. وعندما تتم الإطاحة بهذه الأحادية الجانب ويجري استيعابها، يتأتى للمحتوى أن يكون في ذاته في شكله الحق. وسيرورة الارتقاء إلى مصاف (الله) هي في ذاتها الاستيعاب للأحادية الجانب الخاصة بالذاتية فيما هو عام وفوق كل شئ الاستيعاب للأحادية الجانب الخاصة بالمعرفة.

وبالنسبة للتمييز المنظور إليه من الجانب الشكلي فإنه يبدو على أنه تباين أو اختلاف في أشكال الأدلة الخاصة بوجود (الله) ونتبين أنه مازالت هناك حاجة لإضافة حقيقة أننا لو نظرنا للدليل من جانب واحد بالمقتضى الذي به ننتقل من (وجود الله) إلى تصور (الله) فإنه يبرز ذاته في شكلين.

إن الدليل الأول يبدأ من (الوجود) الذي وهو شئ عرضي لا يعزز نفسه، ومن هذه الدواعي إلى (الوجود) الضروري الحق في ذاته ولذاته - هذا هو الدليل الخاص (بوجود العالم).

والدليل الآخر يبدأ من (الوجود) طالما أن له طابعاً محدداً وهذا التحدد بمقتضى علاقات تتضمن غاية ودواع تستدعي مؤلفاً حكيماً لهذا (الوجود) - وهذا هو (الدليل الغائي) على وجود (الله).

ولا يزال علينا أن نتناول الجانب الآخر والذي بمقتضاه فإن الفحوى أو تصور (الله) يكون هو نقطة الانطلاق، ومنه نتوجه إلى (وجوده) - إنه (الدليل الأنطولوجي). ولما كانت هذه هي الخطة التي سنتبعها فإن هناك ثلاثة أدلة علينا أن ننظر فيها، وكذلك - وهذا لا يقل أهمية - علينا أن ننظر في النقد الذي وُجِّه إليها والذي من جرائه جرى عدم الاكتراث بها ونسيانها.

المصطلحات

عربي - إنجليزي

(أ)

الآلام	Passions
الابتسار	Prejudice
الأبدي	Eternal
الأبدية	Eternity
الأجناس	Species
الأحادية الجانب	One - Sidedness
الاحتوائية	Containedness
الأخلاقيات	Morality
الإرادة	Will
الإرادة الإلهية	Devine Will
الاستحالة	Transubstantiation
الاستحالية	Impossibility
استحالة القربان وخمره إلى جسد المسيح	Transubstantiation
الاستدلال	Inference
الاستدلال	Reasoning
الاستقامة	Righteousness
الأسى	Sorrow
الاصطباغ المثالي	Ideality
الأطروحة	Theme
الاعتقاد	Belief
الاغتياب	Backbuting
الأقدس	Triune
الإكليريكي	EcclesiasticalS
الإلحاد	Atheism
الله	God
الإلهي	Devine
الألوهية	Godhead
الأمثال	Aphorisms
الإمكانية	Possibility
الأنانية	Selfishness
الانبعاث الروحي	Regeneration
الأوج	Culminating
الإيمان	Faith

(ب)

الباطنية	Inwardness
البديهية	Evidence
البراهمان	Brahman
البركة	Grace
البرهان	Proof
برهان الخلف	Counter - Proof
البروتستنتانية	Reformed Church
البطلان	Nullity
البطلان	Vanity

(ت)

التأمل	Reflection
التباين	Differentiation
التبددية	Volatilisation
التجدد	Regeneration
التجريد	Abstraction
التجزئية	Particularity
التجسد	Incarnation
التحامل	Prejudice
التحدد	Determination

التحددية	Determinateness
التحرر	Liberation
التخيل	Imagination
التراث	Tradition
التشارك	Communion
التشخْصن	Characterization
التصالح	Reconsiliation
التصور	Conception
التطاحن	Antagonism
التعددية	Multiplicity
التعميد	Baptism
التفكير	Thought
التقوى	Piety
التكثرية	Multiplicity
التكريس	Consecration
التكريس	Devotion
التناغم	Harmony
التناقض	Contradiction
تناول العشاء الرباني	Communion
التنوير	Enlightment
التهكم	Irony
التوبة	Penitence
التوسط	Mediation
التولد	Regeneration

(ث)

الثالوث	Triune
الثقافة	Culture

(ج)

الجحيم	Hell
الجوانية	Inwardness
الجوهر	Substance
الجوهري	Substantial

(ح)

الْحِجَاج	Argumentation
الحجة القياسية	Syllogistic Argument
الحدس	Intuition
الحرية	Freedom
الحزن	Sadness
الحضور	Presence
الحق	True,the
الحقيقة	Truth
الحقيقة البديهية	Truism
الْحِكَم	Aphorisms
الحكمة	Wisdom

(خ)

الخارجية	Externality
الخالد	Eternal
الخالق	Creator
الخطيئة	Transgression
الخلاص	Salvation
الخلق	Creation
الخلود	Eternity
الخلود	Immortality
الخير	Good

(د)

الدلالة	Signification
الدليل	Proof
الدليل المضاد	Counter - Proof
الدليل الميتافيزيقي	Metaphisical Proof
الدولة	State
الديمومة	Duration
الدين	Religion

(ذ)

الذات	Subject
الذاتية	Subjectivity
الذريعة	Pretension

(ر)

الرب (الصين)	Thian
الروح	Spirit
الروح القدس	Holy Spirit

(ز)

الزنا	Adultery

(س)

السخرية	Irony
السلطان	Authority
السماء (الصين)	Chang - ri
السيد (الصين)	Thian

(ش)

الشر	Evil
الشفيع	Mediation

(ص)

الصالحات	Rights
الصدق	Validity
الصفة	Predicate
الصلاح	Righteousness

(ط)

الطبيعة	Nature

(ع)

العاطفة	Passion
العبادة	Devotion
العبادة	Worship
العبودية	Servitude
عجل أبيس	Apis
العرضية	Contingency
العرفان	Cognition
العزوبة	Celibracy
العقلاني	Rational
العقلانية	Rationality
العقيدة المذهبية	Doctrine
العناية الإلهية	Providence
العيني	Concrete

(غ)

الغاية	End
الغيرة	Jealousy

(ف)

الفحوى	Notion
الفرض	Assumption
الفعالية	Activity
الفقه	Decree
الفكر	Thought
الفكر العادية	Idea
الفلسفة	Philosophy
الفهم	Understanding

(ق)

القانون	Law
قانون الإيمان	Creed
القداس	Sacrament
قداس التعميد	Sacrament of Baptism
قداس العشاء	Sacrament of Supper
القدر	Fate
القدرية	Fatalism
القربان	Sacrament
القضية	Proposition
القوة المقدسة	Brahman
القياس	Syllogism

(ك)

الكتب المقدسة	Scripture
الكشف	Revelation
الكلي	Universal
الكلية	Totality
الكلية	Universality
الكنسي	Ecclesiastical
الكنيسة	Church
الكنيسة الإصلاحية	Reformed Church
الكون	Universe

(ل)

اللاأدرية	Agnosticism
اللاتحددية	Indefineteness
اللادلالية	Proofless
اللامحدود	Illimitableness
اللاهوت	Theology
اللطف	Grace

(م)

الماهية	Essence
المباشرية	Immediacy
المتناهي	Finite
المجادلة	Argumentation
المحايث	Immanent
المحتوى	Content
المحمول	Predicate
المرسوم	Decree
المسعى	Nesus
المُسَلَّمة	Pastulate
المسيح	Christ

Christianity	المسيحية
Credit	المصداقية
Validity	المصداقية
Destiny	المصير
Dogma	المعتقد
Knowledge	المعرفة
Data	المعطيات
Data	المعطيات الحسية
Anachronism	المفارقة التاريخية
Premice	مقدمة القياس
Category	المقولة
Faculty	المَلَكْة
Logic	المنطق
Belivers	المؤمنون
Objectivity	الموضوعية
Velleitas	الميل

(ن)

Law	الناموس
Repentance	الندم
Pietism	النزعة التقويّة
Formalism	النزعة الصورية
Grace	النعمة
Hypocricy	النفاق
Antithesis	النقيض
Antinomy	النقيضة
Kind	النوع

(هـ)

Caprice	الهوى
Identity	الهوية

(و)

Heathen	الوثني
Unio Mystica	الوحدة الصوفية
Revelation	الوحي
Mediation	الوسيط
Consciousness	الوعي

(ي)

Certainty	اليقين

Servitude العبودية
Signification الدلالة
Sorrow الأسى
Species الأجناس
Spirit الروح
Subject الذات
Subjectivity الذاتية
Substance الجوهر
Substantial الجوهري
State الدولة
Syllogism القياس
Syllogistic Argument الحجة القياسية

(T)

Theme الأطروحة
Theology اللاهوت
Thian السيد - الرب (الصين)
Thought الفكر - التفكير
Totality الكلية
Tradition التراث
Transubstantiation الاستحالة - استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح
Transgression الخطيئة
Triune الأقدس- الثالوث
True,The الحق
Truism الحقيقة البديهية
Truth الحقيقة

(U)

Understanding الفهم
Unio Mystica الوحدة الصوفية
Universal الكلي
Universality الكلية
Universe الكون

(V)

Validity الصدق - المصداقية
Vanity البطلان
Velleitas الميل
Volatilisation التبددية

(W)

Will الإرادة
Wisdom الحكمة
Worship العبادة

Liberation التحرر
Logic المنطق

(M)

Mediation التوسط - الوسيط - الشفيع
Metaphysical Proof الدليل الميتافيزيقي
Morality الأخلاقيات
Multiplicity التعددية - التكثرية

(N)

Nature الطبيعة
Nesus المسْعى
Notion الفحوى
Nullity البطلان

(O)

Objectivity الموضوعية
One - Sidedness الأحادية الجانب

(P)

Particularity التجزئية
Passion العاطفة
Passions الآلام
Penitence التوبة
Philosophy الفلسفة
Pietism النزعة التقويّة
Piety التقوى
Possibility الإمكانية
Postulate المُسَلَّمة
Predicate المحمول - الصفة
Prejudice التحامل - الابتسار
Premise مقدمة القياس
Presence الحضور
Pretension الذريعة
Providence العناية الإلهية
Proof الدليل - البرهان
Proofless اللادليلية
Proposition القضية

(R)

Rational العقلاني
Rationality العقلانية
Reasoning الاستدلال
Reconsiliation التصالح
Reflection التأمل
Reformed Church الكنيسة الإصلاحية - البروتستانية
Regeneration التجدد - التولد - الانبعاث الروحي
Religion الدين
Repentance الندم
Revelation الوحي - الكشف
Righteousness الاستقامة - الصلاح
Rights الصَّالحات

(S)

Sacrament القداس - القربان
Sacramentof Baptism قداس التعميد
Sacrament of Supper قداس العشاء
Sadness الحزن
Salvation الخلاص
Scriptures الكتب المقدسة
Selfishness الأنانية

Dogma المعتقد
Duration الديمومة

(E)

Ecclesiastical الإكليريكي - الكنسي
End الغاية
Enlightment التنوير
Essence الماهية
Eternal الأبدي - الخالد
Eternity الأبدية - الخلود
Evidence البديهية
Evil الشر
Exteranality الخارجية

(F)

Faculty الْمَلَكة
Faith الإيمان
Fatalism القَدَرية
Fate القَدَر
Finite المتناهي
Formalism النزعة الصورية
Freedom الحرية

(G)

God الله
Godhead الألوهية
Good الخير
Grace النعمة - البركة - اللطف

(H)

Harmony التناغم
Heathen الوثني
Hell الجحيم
Holy Spirit الروح القدس
Hypocricy النفاق

(I)

Idea الفكرة العادية
Ideality الاصطباغ المثالي
Identity الهوية
Illimitableness اللامحدود
Imagination التخيل
Immanent المحايث
Immediacy المباشرية
Immortality الخلود
Impossibility الاستحالية
Incarnation التجسد
Indefineteness اللاتحددية
Inference الاستدلال
Intuition الحدس
Inwardness الباطنية - الجوانية
Irony السخرية - التهكم

(J)

Jealousy الغيرة

(K)

Kind النوع
Knowledge المعرفة

(L)

Law الناموس - القانون

(A)

Abstraction التجريد
Activity الفعالية
Adultery الزنا
Agnosticism اللاأدرية
Anachronism المفارقة التاريخية
Antagonism التطاحن
Antinomy النقيضة
Antithesis النقيض
Aphorisms الْحِكَم - الأمثال
Apis عجل أبيس
Argumentation المجادلة - الْحِجَاج
Assumption الفرْض
Atheism الإلحاد
Authority السلطان

(B)

Backbuting الاغتياب
Baptism التعميد
Belief الاعتقاد
Belivers المؤمنون
Brahman البراهمان - القوة المقدسة

(C)

Caprice الهوى
Category المقولة
Celibracy العزوبة
Certainty اليقين
Chang - ti السماء (الصين)
Characterization التشَخْصُن
Christ المسيح
Christianity المسيحية
Church الكنيسة
Cognition العرفان
Communion التشارك - تناول العشاء الرباني
Conception التصور
Concrete الْعَيْني
Consciousness الوعي
Consecration التكريس
Containedness الاحتوائية
Content المحتوى
Contingency العرضية
Contradiction التناقض
Counter - Proof برهان الْخلف - الدليل المضاد
Creation الْخلْق
Creator الخالق
Credit المصداقية
Creed قانون الإيمان
Culminating الأوْج
Culture الثقافة

(D)

Data المعطيات - المعطيات الحسية
Decree المرسوم - الفقه
Destiny المصير
Determinateness التحددية
Determination التحدد
Devine الإلهي
Devine Will الإرادة الإلهية
Devotion العبادة - التكريس
Differentiation التباين
Doctrine العقيدة المذهبية

أديان / فلسفة

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»
(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)

مكتبة دار الكلمة LOGOS
٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت:٤٩١٤٢٧٦٠
Web site:www.elkalema.com